PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1896_6

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Göttingen, D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Sechster Jahrgang.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

54359

v. 6

1896

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.

	Seite
Die katechetische Behandlung des dritten Artikels von Luthers kleinem Katechismus. Von D. **Max Reischle**, Professor in Göttingen	1, 111
Die Lehre von der Erwählung. Von **F. Niebergall**, Pfarrer in Kirn	47
Die Selbständigkeit der Religion. III. IV. Von Lic. **E. Troeltsch**, Professor in Heidelberg	71, 167
Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi. Von **Karl Ziegler**, Stadtpfarrer in Aalen	219
„Gesetz" als theologischer Begriff. Von Dr. phil. **A. Hoffmann**, Pfarrer in Gruibingen (Württ.)	265
Zur Rechtfertigung der Kindertaufe. Von **P. Lobstein**, Professor in Straßburg	278
Geschichte des individualistischen Prinzips von Calvin bis Vinet. Eine Antrittsvorlesung von **Gaston Frommel**, Professor der systematischen Theologie in Genf	299
Die Ergebnisse theologischer Forschung in der Volksschule. Von Lic. **R. Kabisch**, Seminarlehrer in Berlin	324
Die Taufe bei Paulus. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Taufe von cand. min. **Ernst Teichmann** in Bonn	357
Die Selbständigkeit des Christenthums. Von D. **J. Kaftan**, Professor der Theologie in Berlin	373
Franziskus von Assisi und die Gründung des Franziskanerordens. Nach einer Rede von **Alfred Hegler**, a. o. Professor der Kirchengeschichte in Tübingen	395
Zur Lehre vom „armen Sünder". Von Professor **H. Scholz**, Prediger in Berlin	463
Vom Schauen Gottes. Von Lic. theol. **Karl Stuckert**, Pfarrer in Neunkirch, Kt. Schaffhausen	492

Die katechetische Behandlung des dritten Artikels von Luthers kleinem Katechismus.

Von

Professor D. Max Reischle

in Göttingen.

Ueber den dogmatischen Begriff des heiligen Geistes hat A. Ritschl (Rechtf. u. Versöhnung III [3], S. 501, 569) die vielberufene Ansicht ausgesprochen, es sei kaum ein Glied der christlichen Gesamtanschauung von der Theologie stets so vernachlässigt worden wie dieser Begriff. Täusche ich mich, wenn ich meine, daß die Lehre vom heiligen Geist noch viel mehr im kirchlichen Unterricht vernachlässigt worden ist, daß sie nur selten zu ihrem ganzen Recht und zu voller Klarheit gelangt? Energische Bemühungen um eine Reform des Katechismusunterrichts sind neuerdings besonders dem zweiten Hauptstück des Lutherschen Katechismus zugewandt worden [1]). Mit Recht! Denn hier vor allem hat

[1]) Erwähnt seien außer Theod. Kaftan, Auslegung des luther. Katechismus, Schlesw. 1892. 2. Aufl. 1894; die Schrift von Bernh. Dörries, Der Glaube. Erklärung des zweiten Hauptstücks des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers. Göttingen 1892. 2. Aufl. 1894; die „katechetischen Studien zu dem apostolischen Glaubensbekenntnis" (im Anschluß an den Wiesbadener Katechismus) von Dek. Prof. D. Maurer in der Denkschrift des Predigerseminars Herborn. Herborn 1893; ferner zum ersten Artikel die Arbeiten von W. Bornemann (im Osterprogramm des Klosters U. L. Frauen zu Magdeburg, 1893), G. von Rohden (in der Zeitschr. für den evang. Religionsunterricht III = 1892, S. 57 ff.), H. Malo (ebendort, S. 294 ff.); zum zweiten Artikel Aufsätze von W. Bornemann (Zeitschr. für prakt.

die alte Methode, ein popularisiertes und abgeschwächtes System lutherischer Dogmatik in den Katechismus hineinzutragen, den freisten Spielraum gehabt. Verhältnismäßig am wenigsten ist aber dabei bis jetzt für die Behandlung des dritten Artikels geschehen. Auch die trefflichen Bearbeitungen, die er bei Th. Kaftan, B. Dörries und R. Eibach[1]) gefunden hat, scheinen mir neue Bemühungen noch nicht unnötig zu machen, nicht blos, weil man zweifeln kann, ob die Vorschläge jener Katecheten schon völlig genügend sind, sondern auch schon deshalb, weil der Flut von Hilfsbüchern, welche dem bequemen herkömmlichen Verfahren noch auf lange hinaus seine Beliebtheit sichern werden, nur durch ein gemeinsames und vielseitiges Arbeiten an der viel schwereren Aufgabe, den Kindern den Reichtum des Evangeliums innerlich nahe zu bringen, entgegengewirkt werden kann. Diese Arbeit wird sich zunächst am besten an Luthers Katechismus halten. Denn ganz abgesehen von der Frage, ob er nicht wirklich die beste Grundlage ist — mir scheint er es in seinen Hauptteilen immer noch zu sein —, jedenfalls ist er an den meisten Orten eingeführt; und es ist fruchtbarer, auf seine richtige Verwertung hinzuarbeiten, als aussichtslose Vorschläge eines Ersatzes für ihn zu machen. Auch wo andere Katechismen schon eingeführt sind, wird man von der Diskussion über die richtige Behandlung von Luthers klassischer Vorlage lernen können.

Im folgenden ist ein Versuch gemacht, auf Grund einer kurzen Erörterung der grundlegenden dogmatischen Fragen Grundsätze für die Erklärung des schwierigen dritten Artikels zu entwickeln und katechetische Entwürfe hiefür vorzulegen. Ich möchte damit nur die Praktiker des Unterrichts zu frischer Arbeit an der Lösung der mancherlei Schwierigkeiten, die dieser Artikel bietet, aufrufen.

Theologie XV = 1893, Heft 1; mit einigen Zusätzen in den „Heften der christl. Welt, Nr. 10, Leipzig 1893) und G. von Rohden (in Kehrs pädagogischen Blättern 1893, Heft 1; separat in Gotha 1893). — Vgl. hiezu den Artikel von E. Chr. Achelis über den gegenwärtigen Stand der Katechetik in dieser Zeitschrift IV (= 1894) S. 437 ff.

[1]) Kaftan und Dörries, s. Anm. 1; R. Eibach, Vademecum catecheticum. Berlin 1891.

— Um den Eindruck des Fragmentarischen, den die Besprechung eines einzelnen Katechismusstücks machen muß, in etwas zu mildern, schicke ich voraus, welche Stellung im Zusammenhang des Katechismus mir der dritte Artikel einzunehmen scheint und welchen Stoff ich mir in den vorangehenden beiden Artikeln behandelt denke; dann wird der Stoff des dritten Artikels selbst zu gliedern sein.

1. Die Stellung des dritten Artikels im Ganzen des Katechismus und die katechetische Anordnung des in ihm enthaltenen Stoffs.

Immer allgemeinere Zustimmung findet der Satz, daß Luther in jedem der drei ersten Hauptstücke das Christentum auf seiner vollen Höhe zur Darstellung bringen will, daß also auch das Hauptstück von den zehn Geboten die Erkenntnis des göttlichen Willens so, wie sie uns erst durch Jesum Christum zu Teil geworden ist, mitteilen oder das christliche Lebensideal in seiner wahrhaft evangelischen Gestalt darstellen soll. Darum erscheint auch das erste Gebot mit seiner Forderung von Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen gegen den Gott, der „sich so freundlich als ein Vater hören läßt und uns alle Gnade und Gutes anbietet“ (3, 194)[1]), als „das Haupt und Quellborn, so durch die andern alle geht“ (3, 195)[2]). Wenn alle

[1]) Die Stellen aus Luther zitiere ich womöglich nach der hoffentlich in den Händen der meisten Leser befindlichen Braunschweiger Ausgabe „Luthers Werke für das deutsche Haus“. Braunschweig 1889 ff.; nur Stellen, die sich in dieser Auswahl nicht finden, zitiere ich nach der Erlanger Ausgabe.

[2]) Damit wenden wir uns also gegen die Formel von Zezschwitz, daß in der Reihenfolge der drei ersten Hauptstücke die Stufenleiter, „Mose, Christus, der Geist“ sich darstelle; vielmehr redet auch im ersten Hauptstück Christus zu uns. Aber eine andere Frage ist doch die, mit welchen Gründen sich Luther innerlich die Voranstellung des Dekalogs vor dem Glauben zurechtgelegt hat. Zezschwitz und andere vor und nach ihm beantworten diese Frage durch Verweisung auf die bekannte Stelle der „Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und Vaterunsers“ (vom Jahre 1520): „. . . . Also lehren die Gebote den Menschen seine Krankheit erkennen, daß er sieht und empfindet, was er thun und nicht thun, lassen und nicht lassen kann, und erkennet sich einen Sünder und bösen Menschen. Darnach hält ihm der Glaube vor und lehret ihn, wo er die Arznei, die Gnade

drei Hauptstücke die Aufgabe haben, uns in Gottes Vaterhaus heimisch zu machen, so zeigt uns das erste die Hausordnung, die

---

finden soll, die ihm helfe fromm werden, daß er die Gebote halte, und zeigt ihm Gott und seine Barmherzigkeit, in Christo erzeigt und angeboten. Zum dritten lehret ihn das Vaterunser, wie er dieselben begehren, holen und zu sich bringen soll .... Darum heben wir am ersten an den Geboten an zu lehren, und erkennen unsere Sünde und Bosheit, das ist geistliche Krankheit, dadurch wir nicht thun noch lassen wie wir wohl schuldig sind" (Erl. Ausg. 22, 4 f.). Die Verwertung dieser Stelle in der bezeichneten Frage glaubt nun E. Chr. Achelis in dieser Zeitschrift, Jahrgang IV (1894), S. 455, ohne weiteres zurückweisen zu können durch die Bemerkung, daß die „kurze Form" „nicht ein katechetisches Werk, sondern eine Beichtunterweisung ist". Ich glaube nicht, daß man die Stelle der „kurzen Form" so leichten Kaufs loswerden kann. Denn auch im großen Katechismus vermittelt Luther den Uebergang vom ersten zu den folgenden Hauptstücken immer wieder durch den Gedanken: die zehn Gebote „sind so hoch gestellt, daß aller Menschen Vermögen viel zu gering und schwach ist, dieselbigen zu halten", und darum muß der Glaube folgen, der uns zeigt, „wie man dazu komme, woher und wodurch solche Kraft zu nehmen sei" (3, 196 vgl. S. 192, 208); und aus demselben Grunde und weil auch unser Glaube immer im Werden ist, muß das dritte Hauptstück vom Gebet uns lehren, Gott zu bitten, „daß er den Glauben und Erfüllung der zehn Gebote uns gebe, erhalte und wahre" (209). Derselbe Uebergang findet sich auch schon in den dem großen Katechismus zu Grunde liegenden Predigten von 1528, die Buchwald neu aufgefunden hat (G. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus. Leipzig 1894), besonders in der zweiten Predigtserie; so bei der Einleitung des Symbolum: „... decem praecepta impossibilia sunt factu, neque vires nostrae satissunt etc. Ideo secundo docemur: ut sciamus ubi vim accipere debeamus, ut ea faciamus. Si enim ex viribus nostris possemus efficere quae praecepta exigunt, non opus haberemus nec Symbolo nec pater noster. Sed quia non possumus etc. (l. c. pag. 22, Col. b, ebenso pag. 23, Col. b; ähnlich beim Uebergang zum dritten Hauptstück pag. 28, Col. b). Nun ist zwar der Gedanke, daß wir die Gebote nicht erfüllen können und darum das zweite Hauptstück folgen muß, das uns sagt, wo die Kraft zu holen ist, nicht einfach identisch mit dem andern, daß die Gebote dazu da seien, uns die Krankheit erkennen zu lehren und damit das subjektive Bedürfnis nach der Arznei zu wecken. Aber aus der starken Betonung jenes ersten Gedankens und aus den allgemeinen Anschauungen Luthers über lex und evangelium müssen wir doch wohl, in Parallele mit jener Stelle der „kurzen Form", folgern: Luther fand die traditionelle Voranstellung des Dekalogs deshalb durchaus zutreffend,

für die Kinder dieses Hauses gilt, das zweite das väterliche Walten des Hausvaters uns zum Heil, das dritte unsern rechten Kindes-

---

weil ihm dieser unser Unvermögen zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu beleuchten und dadurch von selbst auf den Glauben hinzuweisen schien.

Aus diesem Ergebnis dürfen nun aber keine falschen Folgerungen gezogen werden. Auch wenn ich es wahrscheinlich finde, daß Luther bei der Voranstellung des Dekalogs das Schema per legem ad fidem vorschwebte, so bin ich doch mit J. Gottschick (Luther als Katechet. Gießen 1883) überzeugt, daß sich Luther in der Ausführung keineswegs „in die Grenzen dieser Konstruktionsformel hineingebannt hat". Vor allem sind wir auch bei jener Annahme keineswegs von Luther auf den Widersinn hingewiesen, den Achelis (l. c.) mit Recht perhorresziert, daß wir dem Christenkind die Abstraktion von Christo zumuten müßten, um es durch das mosaische Gesetz erst zu Christo zu führen. Zwar ist Luther auch in seinem großen Katechismus einmal das Wort entschlüpft: „Die zehn Gebote sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben; den Glauben aber kann keine menschliche Klugheit begreifen und muß allein vom heiligen Geist gelehrt werden" (3, 208). Aber diese auch sonst bei ihm wiederkehrende Behauptung (vgl. in „Wider die himml. Propheten. Erl. Ausg. 29, 156) ist doch nur eine Wiedergabe der traditionellen Ansicht, daß wenigstens der Grundstock der zehn Gebote als lex naturalis allen Menschen ins Gewissen gelegt sei; vielleicht auch ein ungelenker Ausdruck des Gedankens, daß sich die Anerkennung auch der christlich ausgedeuteten zehn Gebote dem Gewissen jedes vernünftigen Menschen abnötigen lasse, während den Glauben nur die Macht des heiligen Geistes schaffen kann. Jedenfalls hat Luther thatsächlich in seiner Auslegung mit vollem Bewußtsein das Gesetz so gedeutet, wie es uns nur durch Wort und Vorbild Jesu Christi klar gemacht worden ist. Erst durch dieses von Christo erfüllte Gesetz wird unser Unvermögen zur Erfüllung des göttlichen Willens völlig bewiesen, ganz anders als durch ein von Christo abstrahierendes mosaisches Gesetz. — Weiterhin ist, auch wenn Luther bei der Ordnung der Hauptstücke daran dachte, daß die Gebote unsere Ohnmacht beleuchten, keineswegs daraus zu folgern, daß wir sie dann in seinem Sinne ausschließlich als Bußspiegel verwenden müßten. Vielmehr hat Luther in ihnen thatsächlich das höchste Ideal gezeichnet, das auch dem durch Jesum Christum erlösten Menschen vorgehalten werden muß und durch dessen Erfüllung allein auch der Christ „ein himmlischer, engelischer Mensch, weit über alle Heiligkeit der Welt" (3, 193) werden kann; auch der Christ muß zu diesen Geboten immer wieder zurückkehren, nicht nur, um seine Buße durch sie vertiefen zu lassen, sondern um seine Freude in ihnen zu suchen und sich an ihnen zur Höhe eines wahrhaft gottwohlgefälligen Lebens hinanzubilden. In diesem Sinn sind sie auch Christenkindern vorzuführen; dies hindert nicht, zugleich zu zeigen,

verkehr mit ihm, wodurch wir seiner helfenden, gebenden, vergebenden Liebe teilhaftig werden.

Und welche Stelle nimmt nun innerhalb des zweiten Hauptstücks selbst der dritte Artikel ein? Es kann keine Rede davon sein, daß im ersten Artikel die cognitio Dei naturalis und dann im zweiten und dritten die cognitio Dei revelata per Jesum Christum, sowie per spiritum sanctum enthalten wäre. Vielmehr vom ersten Artikel an ist unter dem „Ich glaube" das befaßt, was ich nur als ein Christ, der Jesum Christum hat und „vom heiligen Geist gelehrt" ist[1]), zu ergreifen vermag[2]). Katechetisch läßt es sich so darstellen: durch Jesum Christum bin ich schon als ein Christenkind hineingeführt in Gottes Vaterhaus, und nachdem Jesus Christus mir die Augen geöffnet hat, sehe ich nun des himmlischen Hausvaters Walten auf seinen verschiedenen Gebieten. Wie es didaktisch ganz notwendig ist, legt nun Luther diese verschiedenen Domänen des göttlichen Waltens in den drei Artikeln auseinander; und nach einem pädagogisch ganz naturgemäßen Gang stellt er — in der Erklärung des ersten Artikels — das Zeugnis an die Spitze: als Christ erkenne ich im Glauben meines Vaters Liebeswalten in der Einrichtung der äußeren Welt und in allem, was mir im äußeren Leben zu Teil wird und widerfährt: ich sehe, „wie sich der Vater uns gegeben hat samt allen Kreaturen und aufs allerreichlichste in diesem Leben versorgt, ohne daß er uns sonst auch [= abgesehen davon, daß er uns weiter auch] mit unaussprechlichen ewigen Gütern durch seinen Sohn und heiligen Geist überschüttet, wie wir sehen und hören werden" (3, 199 f.)[3]).

---

wie jedes Gebot „uns ohne Unterlaß beschuldigt und anzeigt, wie fromm wir vor Gott sind" (Gr. Kat. 3, 191).

[1]) „Den Glauben (= das Symbolum) . . . kann keine menschliche Klugheit begreifen, und muß allein vom heiligen Geist gelehrt werden" (3, 208). Vgl. die S. 8 Anm. 1 zitierten Stellen.

[2]) Die ausführlichen Belege dafür, bes. aus der „kurzen Form", siehe bei J. Gottschick, Luther als Katechet. Gießen 1883. S. 18—24. F. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Gießen 1883. S. 21—27.

[3]) Kattenbusch (in der ebengenannten Schrift S. 25 ff.) findet die Behandlung des ersten Artikels in Luthers großem Katechismus insofern

Der zweite Artikel schreitet dann folgerichtig dazu fort, daß ich als Christ im Glauben das Liebeswalten Gottes im Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi erkenne und an Jesum Christum als meinen Heiland und Herrn glaube. Und der dritte Artikel endlich schließt damit ab, daß ich als Christ noch auf einem dritten,

---

unzureichend und hinter anderen Auslegungsschriften Luthers selbst zurückstehend, als die Erkenntnis der Güte und Allmacht Gottes hier auf die Güter dieses irdischen Lebens beschränkt sei und die „unaussprechlichen ewigen Güter" hier noch ganz außer Betracht bleiben. Er urteilt, daß man auch von der Schöpfung und der äußeren Welt nur dann genugsam rede, wenn man deren Zweckbeziehung auf die Güter der Erlösung und Heiligung ausdrücklich mit aufnehme. Ich kann diese Kritik, die auch den kleinen Katechismus treffen müßte — denn dieser stimmt mit dem großen hier völlig zusammen — nicht gerechtfertigt finden. Luther will in seinem Katechismus nicht den Begriff der Schöpfung mit dogmatischer Vollständigkeit entwickeln — dazu würde allerdings der Gedanke gehören, daß Gott die Welt auf Christum hin geschaffen hat, um uns in ihm ewiges Leben zu geben —; er will auch nicht im Sinne eines missionierenden oder apologetischen Unterrichts nach genetischer Methode darlegen, wie der Glaube an Gottes väterliches Walten in der äußeren Welt begründet ist — dann müßte allerdings auf die Schlußfolgerung zurückgegriffen werden, daß der, welcher uns Christum gegeben, uns auch alle Dinge unterthan gemacht hat —; sondern er will Christenkindern und Christen den Ueberblick über das geben, was alles Gott in seinem Liebeswalten für sie thut. Da weist er sie nun zuerst darauf hin, wie sie als Christen schon in der äußeren Welt Gottes väterliche Güte und Allmacht schauen dürfen; sie, die durch Jesum Christum überhaupt erst in Gottes Vaterhaus eingeführt sind, sollen zuerst ihres Vaters Thun in seinem äußeren Haushalt betrachten, um dann erst gleichsam in die inneren und innersten Räume des Hauses einzutreten und Gottes noch herrlicheres Walten im Reiche Christi und des Geistes sich zu vergegenwärtigen. Aber alle Räume, die sie durchwandern, strahlen ihnen im Lichte Christi. — Und auch schon im ersten Artikel fehlt die Zweckbeziehung der Schöpfung und des äußeren Regiments Gottes darauf, daß wir seine Kinder sein sollen, keineswegs völlig; denn in dem Schluß „deß alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin", wie in der entsprechenden reicheren Ausführung des großen Katechismus (3, 199) liegt doch implicite der Zweck, zu dem mich Gott geschaffen hat und mir alles giebt. Ich kann hienach in Luthers Verfahren, „den ersten Artikel und die beiden folgenden nach der Qualität der Güter zu distanzieren", nicht „eine momentane Ungeschicklichkeit", sondern nur eine ökonomische Verteilung des Stoffs in didaktischem Interesse erkennen.

dem innerlichsten Gebiet das Liebeswalten Gottes im Glauben erkenne, nämlich innerhalb der mich umgebenden Kirche das Wirken seines heiligen Geistes, der in mir und allen Gläubigen erst den Glauben selbst schafft und damit „die unaussprechlichen ewigen Güter“ uns schon jetzt zueignet und zu erfahren giebt [1]).

Der katechetische Stoff, der hienach bei der Behandlung des zweiten Hauptstücks schon vor dem dritten Artikel an die Reihe gekommen ist, läßt sich im engen Anschluß an Luthers Katechismuserklärung in eine Reihe von Thesen zusammenfassen, die nach einander katechetisch entfaltet werden müssen. Ich stimme in der Heraushebung dieser Thesen im wesentlichen den Vorschlägen W. Bornemanns [2]) zu, beim ersten Artikel noch mehr als beim zweiten; in ihrer Ausführung würde ich manchfach von ihm abweichen. Beim ersten Artikel sind es folgende Sätze, die ich geflissentlich alle unter die Einleitung „Ich glaube, d. h. als Christ bin ich gewiß“ stelle:

---

[1]) Dieses Wirken Gottes kommt am direktesten an unser Herz heran; in den drei Artikeln stellt sich ein Fortschritt von dem Walten Gottes im Aeußeren zum Innersten, Intimsten dar. Vgl. „Auslegung des christl. Glaubens, gehalten 1537 zu Schmalkalden“: „Das ist nicht genug, daß er uns erschaffen, bereitet und wieder erlöset hat, wenn wir's nicht auch erfahren und fühlen sollen .... Da kömmt nun das dritte Stück, daß Gott den heiligen Geist in die Herzen ausgeußt .... Und das heißet denn den heiligen Geist haben, wenn man die Schöpfung und Erlösung also im Herzen fühlet; denn solches thut allein der heilige Geist, wie man siehet, durch die Taufe, Sakrament und Predigt, da ein Christ den anderen tröstet, strafet, unterweiset &c.“ Alle diese Werke des heiligen Geistes sagen nichts anderes, denn daß der Mensch wissen soll, er sei Gottes Kreatur &c. und sei nach dem Fall Adä wieder erlöset durch das Blut Christi (Erl. Ausg. 23, 249 f.). Hiezu die bekannte Stelle des großen Katechismus: „wir könnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkennten ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens ...., von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre“ (Br. Ausg. 3, 208). — Diese Stellen rechtfertigen die Bemerkung von Kattenbusch (l. c. S. 34 Anm.): in den drei Artikeln liege „eine Gradation der Gedanken auf die Möglichkeit der praktischen Ausübung des evangelischen Christentums hin.“

[2]) In den S. 1 Anm. 1 angeführten Schriften.

1. Ich glaube, daß mich Gott geschaffen und mir Leib und Seele rc. gegeben hat und noch erhält.

2. Ich glaube, daß mir Gott meine Stellung unter allen seinen Kreaturen angewiesen hat.

3. Ich glaube, daß alle irdischen Güter, die ich habe, Gott mir bescheert.

4. Ich glaube, daß überall, wo ich vor Gefahr beschirmt und vor Uebel bewahrt werde, Gott dies thut und daß er den Seinen alles Uebel in Segen verwandelt[1]).

5. Ich glaube, daß ich das alles nicht verdient habe, sondern daß Gott es mir giebt und thut aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit.

6. Ich glaube, daß Gott mich dadurch zu kindlichem Dank und Dienst führen will, und erkenne an, daß ich dazu verpflichtet bin.

Die Ausführung eines jeden dieser Sätze führt zurück auf den umfassenden Satz, gleichsam auf das Finalthema: „Ich glaube an Gott den Vater allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden", der in allen seinen Gliedern durch die einzelnen Thesen entfaltet wird.

---

[1]) Einen ausgeführten Entwurf dieses Stückes habe ich veröffentlicht in der Zeitschr. für den evang. Religionsunterricht. Jahrg. V (1894), S. 195 ff. Trotz der ausführlichen, scharfen Kritik, die Herr P. H. Malo ebendort (Jahrg. VI [1895] S. 48 ff.) diesem Entwurf hat angedeihen lassen, halte ich ihn doch noch für einen möglichen Weg. Und dabei vor allem muß ich bleiben: wir können und müssen unsere Kinder zu dem Satz hinanführen, daß Gott den Seinen, auch wo er Gefahr und Leiden sie treffen läßt, das alles zum Segen (d. h. zum Guten für die Ewigkeit) werden läßt, so daß in Wahrheit (d. h. im Lichte der Ewigkeit) alles Uebel für sie aufgehoben ist. Ich traue den Kindern die Fähigkeit zu, etwas von der großen Paradoxie des Christentums zu verstehen, daß den Gotteskindern „verschlungen und verzehrt werden alle Uebel und Leiden" und daß sie in Christo ihres „Herzens höchste Freude sehen und die beständigen Güter, die gar kein Uebel mehr ist", von jener Paradoxie, die Luther auch in die Worte zusammenfaßt: „So sehen wir, daß wir rings unter lauter Gutem wohnen, wenn wir nur weise sind, und doch zugleich mitten unter den Uebeln; also sind alle Dinge wunderbar gemischt durch die Regierung der Güte Gottes" (aus der Tessaradecas 1520, vgl. die Uebers. in der Br. Ausg. Bd. 6. S. 32. 53. 57).

Ebenso müssen beim zweiten Artikel die einzelnen Thesen insgesamt das Verständnis davon erbringen, was es heißt zu sagen: „Ich glaube an Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, unsern Herrn". Hier halte ichs für notwendig, statt mit den ersten Worten von Luthers Erklärung zu beginnen, zunächst an das „wahrhaftiger Mensch" anzuknüpfen und von da aus auf Jesu ganze irdische Erscheinung, wie sie uns in den Evangelien berichtet ist, hinzulenken; so ergiebt sich die einleitende These:

1. In Jesu irdischer Erscheinung stellt sich uns ein Mensch dar gleich wie wir; aber zugleich finden wir vieles Außerordentliche an ihm, was uns zu der Frage zwingt, wer ist er? wie sollen wir uns zu ihm stellen?

2. Wenn wir mit dieser Frage zu ihm kommen, drängt sich uns der Eindruck auf: Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch. Jesus steht vor mir als ein Herr, der mich überführt, daß ich ein verlorener und verdammter Mensch bin in der Gewalt der Sünde, des Todes und des Teufels.

3. Aber ich darf zugleich an ihn als den Herrn und Heiland glauben, der mich mit seinem heiligen teuren Blut und unschuldigen Leiden und Sterben erlöst und zu seinem Eigentum gemacht hat.

4. Ich darf an ihn als den Herrn glauben, der ewiglich in seinem Reiche lebt und regiert und unter dem ich leben darf in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.

5. Auf die Frage: wer ist Jesus von Nazareth? geben wir darum im Glauben die Antwort: er ist der „Christus" (der erschienene Messias), „Gottes einiger Sohn" („empfangen vom heiligen Geist, vom Vater in Ewigkeit geboren"), „unser Herr"[1]).

So läuft also auch bei diesem Artikel von der zweiten These an alles zusammen in den von Luther in den Mittelpunkt gerückten Worten des Katechismustextes: „Ich glaube an Jesum Christum . . . unsern Herrn".

---

[1]) Zur Ausführung dieses Stücks vgl. man auch H. Bassermann, Das christologische Dogma in seiner praktischen Verkündigung. Zeitschr. für prakt. Theol. XVI (1894), bes. S. 99ff.

Auch beim dritten Artikel werden wir darauf ausgehen müssen, den darin enthaltenen Stoff in einer Reihe von Thesen auseinanderzulegen. Sollen wir sie, wie bei den ersten beiden Artikeln, direkt der Erklärung Luthers entnehmen? oder dem von Luther ausgelegten Text des Apostolikum? — Ich kann diese Frage nicht ohne Weiteres damit beantworten, daß ich den von Bornemann aufgestellten allgemeinen Grundsatz anerkenne, man solle im Katechismusunterricht stets Luthers Erklärung, nicht den von ihm erklärten Text zur maßgebenden Grundlage der Besprechung machen[1]). Ich bin allerdings mit Bornemann überzeugt, daß es verkehrt und für die Kinder verwirrend wäre, wenn wir ihnen neben die Luthersche Erklärung, die sie auswendig lernen müssen, eine ganz andere, selbständige Erklärung des Katechismustextes stellen wollten, daß es vielmehr geboten ist, ihnen die Luthersche Erklärung innerlich nahezubringen, sie zu verdeutlichen, eventuell zu ergänzen, vielleicht auch zu berichtigen. Luthers „Erklärung" ist aber nur dann wirklich in ihrem eigenen Sinne verwertet, wenn sie als eine Auslegung des Katechismustextes den Kindern zum Bewußtsein gebracht wird. Auf diesen letzteren müssen wir also doch im Unterricht immer wieder hinführen, so daß die Kinder es lernen, den Katechismustext nicht ohne die Gedanken der Lutherschen Erklärung und diese wieder nicht ohne die Rückbeziehung auf den Katechismustext sich zu vergegenwärtigen. Dies kann nun häufig dadurch erreicht werden, daß man im Unterricht Luthers Erklärung direkt zur Grundlage und zum Ausgangspunkt macht und dann die so entwickelten Gedanken in den Worten des von Luther erklärten Textes als in einem Finalthema zusammenfaßt; so z. B. bei der obigen Ausführung des ersten und zweiten Artikels. Man kann aber auch unter Umständen von dem Wortlaut des Katechismustextes ausgehen und gerade dadurch, daß man diesen zuerst selbständig entwickelt, Luthers Erklärung gleichsam nachkonstruiren und sie so am besten verständlich machen und als richtige Auslegung des Katechismustextes erweisen (z. B. beim zweiten und dritten

---

1) In dem S. 1 Anm. 1 genannten Osterprogramm.

Gebot; beim Vaterunsereingang, bei den drei ersten Bitten). Welcher dieser beiden Wege der bessere ist, muß von Fall zu Fall entschieden werden[1]); bei unserem dritten Artikel ist, wie mir scheint, in der That der erstere Weg, also Bornemanns Verfahren, geboten.

Im Text des Apostolikums haben wir nämlich hier sechs Stücke vor uns, die als Gegenstand unseres Glaubens bezeichnet sind und die wenigstens dem Wortlaut nach als koordinirt auftreten. Luther hat sie dadurch, daß er „die Gemeinde der Heiligen", wohl gegen den ursprünglichen Sinn, als erklärende Apposition zu „eine heilige christliche Kirche" faßt, auf fünf reduziert. Sollen wir nun im Katechismusunterricht der Reihe nach diese fünf Stücke als koordinirte vornehmen[2])? Damit würde die Einheit der Lehre vom heiligen Geist zerrissen und wir würden von der in sich geschlossenen Einführung in das Verständnis des christlichen Glaubenslebens auf den Standpunkt zurückgeworfen, die zwölf Glaubensartikel darzulegen. Luther weist uns auf den besseren Weg hin, damit daß er alle die einzelnen Stücke in der These zusammenfaßt: „Der heilige Geist macht uns heilig", und so auch den dritten Artikel überschreibt: „Von der Heiligung" (vgl. auch Groß. Kat. 3, 202). Dementsprechend setzt er sogleich mit dem Wirken des heiligen Geistes ein: er stellt fest, daß auch ich das Werk des heiligen Geistes bedarf, und legt dieses dann in seinen verschieden Wirkungen auseinander. Um diesen Mittelpunkt gruppieren sich ihm nun die weiteren Stücke des Apostolikums: und zwar geht aus dem großen Katechismus, wie aus der dritten Serie der Katechismuspredigten von 1528 klarer als aus dem kleinen Katechismus hervor, daß er in ihnen die Mittel sieht,

---

[1]) Eingehender habe ich mich mit Bornemanns Grundsatz in dem S. 9 Anm. 1 angeführten Aufsatz auseinandergesetzt.

[2]) Der vorlutherische Katechismus von Petrus Schultz v. J. 1527 (G. Kawerau, Zwei älteste Katechismen der luther. Reformation. Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. u. 17. Jahrh. Nr. 92. Halle 1891) verfährt z. B. noch so, daß er wie beim zweiten so auch beim dritten Artikel ein Satzglied des Textes um das andere auslegt, zum Teil in wörtlichem Anschluß an Luthers „Kurze Form".

durch welche der heilige Geist sein Werk vollzieht: „Gleichwie der Sohn die Herrschaft überkommt, dadurch er uns gewinnt, durch seine Geburt, Sterben und Auferstehen ꝛc., also richtet der heilige Geist die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, das ist, durch die Gemeine der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben“ (3, 202).

Viele Katecheten folgen nun Schritt für Schritt dem Faden der Lutherschen Erklärung; nur lassen sie den Gesichtspunkt, daß Luther die christliche Kirche und die folgenden Glieder als Mittel des heiligen Geistes bei der Heiligung anreiht, meistens bei Seite, insofern mit Recht, als im kleinen Katechismus selbst diese logische Vermittlung nicht hervortritt (an ihre Stelle tritt zunächst das allgemeinere „gleichwie“) und als sie auch bei Gliedern wie „Vergebung der Sünden“ und „ewiges Leben“ nicht ohne Künstlichkeit durchgeführt werden kann. Statt dessen wird dann entweder eine andere logische Disposition in Luthers Erklärung aufgesucht oder mit Verzicht auf eine solche einfach der Gedankenbewegung Luthers nachgegangen [1]). Es hat nun zweifellos seine großen Vorteile, ganz dem Gedankengang der Lutherschen Erklärung zu folgen, um so mehr als in diesem auch der Reihe nach die fünf einzelnen Glieder des Symboltextes aufgenommen sind [2]).

---

[1]) Beispiele für das eine und für das andere haben wir in zweien der besten Hilfsbücher zum Katechismus, H. Kamp, D. Martin Luthers kleiner Katechismus. 2. Aufl. Berl. 1886 und R. Eibach, Vademecum catecheticum. Berl. 1891. Kamp giebt folgende Gedankenübersicht über Luthers Erklärung: I. Führung zum Heil nicht durch unsere natürliche Kraft, sondern durch den heiligen Geist; II. Stätte dieser Heilwirksamkeit: Kirche; III. Beginn des Heils auf Erden: Vergebung der Sünden; IV. Vollendung des Heils im Himmel: ewiges seliges Leben. Eibach dagegen folgt einfach den natürlichen Abteilungen der Erklärung; nur sucht er zu Anfang noch das Wesen des heiligen Geistes durch biblische Bilder und Gleichnisse verständlich zu machen und fügt — was ich nicht glücklich finde — zum Schluß noch Gottes Wort als vornehmstes Heilsmittel an.

[2]) Die schematische Darstellung dieses Parallelismus zwischen Text und Luthers Erklärung giebt Leop. Schultze, Katechet. Bausteine zum Religions-Unterricht in Schule und Kirche. 5. Aufl. Magdeb. 1891.

Aber den Vorteilen stehen doch nicht zu übersehende Schwierigkeiten gegenüber: vor allem ist es recht mißlich, wenn wir in ausführlicher Besprechung davon handeln sollen, wie der heilige Geist mich beruft, erleuchtet, heiligt und erhält, und dann erst den konkreten Boden, auf dem das alles vor sich geht, die Christenheit, zeigen sollen. Es ist Gefahr, daß die heiligende Gnadenwirkung des Geistes als eine dem isolierten Individuum zuströmende erscheint, was den Anschauungen unserer evangelischen Kirche und Luthers selbst keineswegs entspricht; und auch wenn diese pietistische Färbung vermieden wird, behält die Darstellung von dem Wirken des Geistes, solange der Schauplatz desselben fehlt, etwas Abstraktes. Ferner macht es Schwierigkeiten, daß Luther in ganz paralleler Form das Werk des Geistes an dem Einzelnen und der Gemeinde in Berufung (resp. Berufung und Sammlung), Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung gliedert; bei einer längeren Ausführung macht diese Wiederholung desselben Schemas leicht einen ermüdenden Eindruck. Endlich entsteht ein Hin und Her zwischen der Betrachtung des Einzelnen und der Kirche: zuerst das Bedürfnis und die Erfahrung des Einzelnen, dann die Kirche, dann wieder die Vergebung der Sünden auf den Einzelnen in der Christenheit bezogen und sodann das ewige Leben, das neben der Vollendung des Einzelnen jedenfalls auch als Vollendung der Gemeinschaft gedeutet werden muß.

Keine dieser Schwierigkeiten ist für eine geschickte Ausführung unüberwindlich; aber sie legen doch den Gedanken nahe, in einem Punkte von Luthers Gang abzuweichen und zuerst die Christenheit als Werk des heiligen Geistes verständlich zu machen, dann erst die Wirkungen des Geistes an den Einzelnen nach ihren verschiedenen Seiten zu schildern. Freilich erhebt sich dem gegenüber sofort die Frage: kann es gelingen, das Zustandekommen der Kirche anschaulich zu machen und den Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen in wirklich evangelischer Weise zu erklären, wenn man nicht doch wieder voranschickt, wie unter der Wirkung des heiligen Geistes der Glaube im Herzen des Einzelnen zu Stande kommt? Diese Frage erwächst daraus, daß nach evangelischer Auffassung die Kirche ebensowohl aus

sancti et vere credentes gebildet ist, wie sie umgekehrt diese sancti et vere credentes erst erzeugt; wegen dieser Doppelseitigkeit fügt sich der Begriff der Kirche ebensoschwer einer katechetischen Disposition wie einer glatten dogmatischen Darstellung. — Man kann nun, wie ich meine, dadurch helfen, daß man ganz im Anschluß an Luthers Erklärung zuerst darlegt, wie ich nur durch den heiligen Geist zum Glauben an Jesum Christum als meinen Herrn gelangen kann. Damit ist die Grundlage gegeben auch für das Verständnis einer durch den heiligen Geist geschaffenen Glaubensgemeinschaft, in der dieser heilige Geist lebt und wirkt. Und zugleich ist es von Wert, daß jenes vorangestellte Lehrstück, in dem die Notwendigkeit des heiligen Geistes zum Glauben erwiesen wird, Gelegenheit giebt, den schwierigen Begriff des göttlichen Geistes zu verdeutlicheu. — Wenn wir hienach als Grundlage alles Weitern das Bedürfnis und den Begriff des heiligen Geistes erörtern, sodann zunächst zur Kirche überleiten, so kehrt uns doch auch bei diesem Ansatz die vorhin berührte Schwierigkeit wieder: sollen wir die Kirche sofort unter die Begriffe stellen, daß sie vom heiligen Geist berufen und gesammelt, erleuchtet, geheiligt und erhalten wird, und dann in Beziehung auf den einzelnen Christen noch einmal alle diese Begriffe aufführen? Nein, wenn irgend möglich, müssen wir die zweimalige ganz parallele Vorführung dieses Schematismus vermeiden. Dies erreichen wir, wenn wir ihn beim Begriff der Kirche zunächst ganz weglassen und nur den Glauben darlegen und begründen, daß der heilige Geist auch jetzt noch eine Kirche auf Erden hat und in ihr lebt und wirkt. Dann haben wir die Möglichkeit, dieses Wirken erst weiterhin als Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung auseinanderzulegen, aber statt nun dieses Einteilungsprinzip dem Schema „der Einzelne — die Kirche" unterzuordnen und dadurch diese Begriffsreihe zu verdoppeln, kehren wir die Sache um: wir machen die Unterscheidung jener Wirkungen des heiligen Geistes zum Uebergeordneten und zeigen der Reihe nach bei jeder einzelnen, wie der Geist diese Wirkung an der Kirche und in ihr und durch sie auch an mir ausübt. Damit ist auch die letzte Schwierigkeit, die uns bei dem völligen Anschluß an Luthers Gang entgegenstand, be-

seitigt, nämlich der unsichere Wechsel zwischen der Beziehung auf den Einzelnen und auf die Gemeinschaft. Nachdem zuerst gezeigt ist, daß nur der heilige Geist in mir, dem Einzelnen, den Glauben wecken kann, dann aber, daß auch eine Glaubensgemeinschaft auf Erden als sein Werk und Werkzeug besteht, beziehen sich nun alle weiteren Thätigkeiten des Geistes auf diese beiden Größen zugleich, auf die Gemeinschaft und in ihr und durch sie auf den Einzelnen[1]). An die Frage: welche Werke wirkt der heilige Geist an der Christenheit und in ihr und durch sie auch an mir? schließen sich nun die weiteren zwei Fragen an: welche Gabe giebt er schon jetzt der Christenheit und in ihr und durch sie auch mir? und zu welchem Ziel führt er seine Christenheit und in ihr und durch sie auch mich? In der letzten dieser Fragen sind die beiden letzten Stücke des Symbolums, Auferstehung des Fleisches und ewiges Leben, in eins zusammengefaßt: mit welchem Rechte, wird sich bei der Ausführung der Disposition zeigen.

Hiernach ergeben sich uns beim dritten Artikel folgende Thesen, die der Reihe nach katechetisch zu entwickeln sind:

1. Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum (als) meinen Herrn glauben, sondern daß nur der heilige Geist den Glauben in mir wecken kann.

2. Ich glaube, daß der heilige Geist auf Erden eine heilige christliche Kirche (eine Glaubensgemeinschaft) hat und in ihr lebt und wirkt. — Welches sind nun diese Wirkungen?

3. Ich glaube, daß der heilige Geist seine Christenheit und in ihr und durch sie auch mich:

a) durchs Evangelium beruft (und sammelt),
b) mit seinen Gaben erleuchtet,
c) im rechten (einigen) Glauben heiligt und erhält.

---

[1]) Daß dies auch dem Sinne Luthers vollständig entspricht, geht schon aus dem kleinen Katechismus hervor, in welchem zuerst das „mich — gleichwie die ganze Christenheit“, dann das „In welcher Christenheit“ allen Werken und Gaben des Geistes die Doppelbeziehung auf die Gemeinschaft und den Einzelnen sichert. Noch deutlicher zeigt es der große Katechismus; man lese besonders die Worte über „Vergebung der Sünden“ (3, 205 f.).

4. Ich glaube, daß der heilige Geist seiner Christenheit als höchste Gabe Vergebung der Sünde mitgeteilt hat und in ihr mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt.

5. Ich glaube, daß der heilige Geist alle Todten und auch mich zu einem neuen Leben auferwecken und die Gemeinschaft seiner Gläubigen und mich in ihr zu ewigem Leben in Christo vollenden wird.

In der Reihenfolge dieser Thesen kehren in Nr. 1, 2, 4, 5, nacheinander die im Text des Apostolikums aufgezählten Stücke wieder. Nur geht der Begriff des heiligen Geistes, wenn er auch in These 1 seine grundlegende Erklärung findet, ganz in Luthers Sinne, vielleicht auch schon im Sinn der ursprünglichen Symbolformel, zugleich durch alle folgenden Thesen hindurch. Die These 3 erscheint zwischen die Stücke des Symbols eingeschoben, ist aber die notwendige evangelische Ausführung zu den beiden ersten Gliedern des Bekenntnisses.

2. Entwicklung der ersten These.

Bei unserer ersten These „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben, sondern daß nur der heilige Geist den Glauben in mir wecken kann", stoßen uns sofort alle die Schwierigkeiten auf, die die kirchliche Lehre vom heiligen Geist der Katechese bereitet. Im Gefüge der lutherischen Dogmatik, schon in dem loseren Zusammenhang der Loci bei den älteren Dogmatikern und noch deutlicher in dem unter dem Einfluß der analytischen Methode gebildeten strafferen System, kommt die Lehre vom heiligen Geist an zwei verschiedenen Stellen vor: einmal in dem Abschnitt de Deo, speziell von dem mysterium ss. trinitatis, sodann in dem Abschnitt von den principia et media salutis. An der ersten Stelle wird das Wesen des heiligen Geistes als einer vera et distincta a patre et filio persona, seine divinitas, sein besonderer character hypostaticus, nämlich die spiratio passiva seu processio a patre et filio festgestellt, und es wird noch hinübergeleitet auf das consequens dieser processio, auf die missio spiritus s. temporalis, welche nicht nur quoad dona et gratiosam operationem, sondern auch

quoad hypostasin geschieht und durch welche die sanctificatio hominis peccatoris als die dem heiligen Geist eigentümliche actio divina ad extra zur Ausführung kommt. An der zweiten Stelle wird die gratia spiritus sancti applicatrix — diese Ueberschrift von Quenstedt an — geschildert als principium illorum actuum divinorum, quibus spiritus sanctus per verbum Dei et sacramenta beneficia spiritualia et aeterna, benignissima Dei patris benevolentia humano generi destinata et fraterna Jesu Christi redemtione acquisita, dispensat nobisque offert, confert et obsignat[1]). — Diese dogmatische Lehre ist auch in den Katechismusunterricht eingedrungen. So hat z. B. K. H. Caspari in seiner in ihrer Art vortrefflichen Erweiterung von Luthers Katechismus[2]), nachdem der heilige Geist als Glaubensgegenstand eingeführt ist, zuerst nach einander die Fragen erörtert: Ist also dieser heilige Geist vielleicht nur eine Kraft Gottes oder Christi, die in uns wirkt und wohnt? Woher weißt du, daß er eine Person ist? Woher weißt du, daß er ist wahrer Gott samt dem Vater und dem Sohne?; und die letzte Frage wird, ganz nach dem beliebten Schema der lutherischen Dogmatik, damit beantwortet, daß auf die in der Schrift ihm beigelegten göttlichen Namen, Eigenschaften, Werke und Ehre verwiesen wird. Aehnlich andere offizielle und nicht offizielle Hilfsbücher[3]). An diese Bestimmungen über die

---

[1]) Vorstehendes nach Dav. Hollaz, Examen theol. acr. Pars II. Cap. II und Pars III. Sect. I. Cap. IV.

[2]) K. H. Caspari, Dr. Martin Luthers kleiner Katech., in Fragen und Antworten erklärt für Jung und Alt. 4. Aufl. Erl. 1867; diese Schrift ist unter den mir bekannten dogmatischen Ausführungen von Luthers Katechismen weitaus die beste: klar, volkstümlich und kernig, in der Sprache dem Vorbild Luthers glücklich nachgebildet.

[3]) Das im Großherzogtum Hessen vielgebrauchte Spruchbuch von K. Euler. Gießen 1892, stellt die Sprüche zum dritten Artikel unter die Ueberschriften: A. Die Person, B. Das Werk des heiligen Geistes und beginnt den ersteren Abschnitt mit der Definition: „Der heilige Geist ist nicht eine bloße Kraft oder Eigenschaft Gottes, sondern selbst wahrer Gott, gleichen Wesens, gleicher Macht und Herrlichkeit mit dem Vater und dem Sohne — die dritte Person in der heiligen Dreieinigkeit“. Dazu folgen die Beweissprüche. — Auch in der württemb. „Kinderlehre“ steht die Frage,

Person des heiligen Gottes reiht sich die Schilderung seines Werks, die sich an Luthers Erklärung, nämlich an das Schema von Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung, anzuschließen pflegt.

Diese dogmatische Ausführung ist, ganz abgesehen von der Frage, ob sie vor einer biblischen Prüfung und systematischen Kritik Stich hält, jedenfalls katechetisch verfehlt. Denn wenn es gelingt, auf Grund der zusammengetragenen dicta probantia der Schrift, und etwa noch mit Hülfe von plausiblen Analogien den Kindern einzuprägen, daß außer Vater und Sohn noch der Geist als eine selbständige Person in der Gottheit, mit jenen wesenseins, da ist, so haben sie damit, wenn nicht blos Worte, so doch besten Falls nur ein Phantasiebild von einer fernen verschwommenen Größe, deren Existenz sie auf Autorität hin annehmen, in sich aufgenommen. Es ist ihnen kein Verständnis davon gegeben, wie man als ein Christ, der ein herzliches Vertrauen zu Jesu Christo faßt, auch zu einer Gewißheit des heiligen Geistes gelangt. Und doch müßte, auch wer die altdogmatische Lehre vom heiligen Geist als höchste Wahrheit ansieht, alles daran setzen, auf diesem Wege die Kinder in sie hineinzuführen; denn hierauf verzichten, heißt auf die religiöse Pädagogik des Unterrichts verzichten. — Der bezeichnete Mangel des dogmatischen Verfahrens wird auch nicht etwa dadurch aufgehoben, daß auf die Lehre von dem Wesen des heiligen Geistes ja sofort die von seinem Wirken folgt. Man darf sich nicht dabei beruhigen, daß durch diese Fortsetzung die Person des Geistes nachträglich zu einer lebendigen, verständlichen Größe werde und direkt in den Erfahrungsbereich gerückt sei. Denn das Umgekehrte ist zu befürchten: auch das Wirken des heiligen Geistes kommt nicht zu klarem Verständnis, wenn das Subjekt, von dem diese Wirkung ausgeht, in dunkler Ferne geblieben ist. Wohl können die Früchte des Geistes anschaulich geschildert werden; aber inwiefern nur die dritte Person der Gott-

---

ob der heilige Geist wahrer Gott sei (eine Frage, die auch in das württemb. Konfirmationsbüchlein übergegangen ist), weiter ob er eine besondere Person in der Gottheit sei?

heit sie wirken kann und wie wir diesen heiligen Geist bekommen und daß wir um ihn bitten müssen, bleibt, auch wenn es als eine objektive Thatsache eingeschärft wird, doch innerlich unverstanden.

Luther hatte guten Grund, in seinem Katechismus das bei Seite zu lassen, was die, wie sie meinen, getreuesten Ausleger gewaltsam hineinbauen. Zwar stand Luther das kirchliche Dogma vom heiligen Geist als der dritten Person der Gottheit unumstößlich fest[1]); er hat es wiederholt, auch in Predigten, betont[2]), teils einfach als den unbegreiflichen Glaubensartikel, den man in Unterwerfung unter die Schrift annehmen müsse[3]), teils auch in dem Glaubensinteresse, die Werke des heiligen Geistes als wirkliche Gotteswerke zu sichern[4]). Aber im großen wie im kleinen Katechismus hat er, in voller Würdigung der katechetischen Aufgabe, sofort mit dem Werk des heiligen Geistes eingesetzt: „Diesen Artikel kann ich nicht besser erörtern, denn wie gesagt, von der Heiligung, daß dadurch der heilige Geist mit seinem Amt ausgedrückt und abgemalt werde, nämlich daß er heilig macht" (3, 202). In reichster Fülle hat er hier wie anderwärts[5]) die

---

[1]) Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie. Stuttg. 1863, bes. II, 331 ff.

[2]) Z. B. in der Kirchenpostille. Erl. Ausg.², 9, 5. 10, 176.

[3]) Vgl. die Aeußerung in der Hauspostille (Dietrichsche Ausgabe. Predigt von 1535) Erl. Ausg.² 2, 342: „[Ob nun solcher Artikel närrisch scheint, was frag ich darnach?] So es klügeln hier gälte, wollte ichs auch sehr wohl können, und besser denn kein Türke noch Jude. Aber ich danke meinem Gott, der mir die Gnade gethan hat, daß ich von solchem Artikel nicht disputiere, ob er wahr sei und sich reime; sondern weil ich sehe, daß er in der Schrift so eigentlich gefasset und gegründet ist, so glaub ich Gott mehr denn meinen eigenen Gedanken und Vernunft ꝛc." Wenn Luther in der Schrift eine Lehre „nicht allein von Amt und Werk des heiligen Geistes, sondern auch von seinem Wesen" (ib. 341) zu finden glaubte, und zwar eben die kirchlich fixirte Lehre, so war er sich dabei doch bewußt: „Das Wesen zu verstehen gehört nicht in das Leben hier, sondern in das ewige Leben" (ib. 343).

[4]) „Daß also nichts von Gottheit, Weisheit, Kraft und Macht im Vater ist, das nicht auch im heiligen Geist wäre" (ib. 343).

[5]) Vgl. z. B. Br. Ausg. 2, 139 ff. Die Ausführung, wie der heilige Geist die Gebote beider Tafeln erfüllen lehrt; ferner Stellen wie 5, 407 ff. 6, 356 ff.; besonders scharf und klar Erl. Ausg.² 8, 318 f.: „da siehest du

Wirkungen des Geistes ausgeführt. Dazu befähigte ihn sein Verständnis der Rechtfertigungslehre, und es darf besonders hervorgehoben werden, wie er, auch darin der echte Pauliner, in der Schrift die ethisch-religiösen, nicht die ekstatischen Aeußerungen des Geistes hervorkehrt[1]). — Nun hat freilich auch Luther noch eine Unbestimmtheit zurückgelassen. So lichtvoll er die Geisteswirkungen schildert und so sehr er katechetisch berechtigt war, sie nicht erst an eine spekulativ ausgeführte Trinitätslehre anzuknüpfen, so ergiebt sich doch, wenn nur die Geisteswirkungen geschildert werden, ein Mißstand. Auf die Frage: was ist denn nun der heilige Geist selbst? erhalten wir eigentlich nur die Antwort: nun, eben das, was jene Wirkungen in unserem Geist hervorbringt! konkreter ausgedrückt: das, was uns zu Jesu Christo bringt; oder auch, wie es die „kurze Form" in umgekehrtem Schema schildert: „er ist das, damit der Vater durch Christum und in Christo alles wirkt und lebendig macht" (Erl. Ausg. 22, 10)[2]). Diese Antwort hilft nun allerdings, sofern eine Kraft in ihren Wirkungen sich kund giebt, das Wesen des Geistes selbst verstehen. Aber sie ist doch noch nicht genügend. Einmal läßt sie darüber im Unklaren,

---

je klar, daß nicht sein Amt sei, Bücher schreiben, noch Gesetz machen; sondern daß er ein solcher Geist ist, der in das Herz schreibet und schaffet einen neuen Mut, daß der Mensch für Gott fröhlich wird, und Liebe zu ihm gewinnt, und darnach den Leuten mit fröhlichem Gemüte dienet." — Welche Konsequenzen, auch für die Inspirationslehre, lassen sich daraus ziehen!

[1]) Wie Luther die χαρίσματα doch zur Geltung bringt, davon bei dem Begriff „Erleuchtung".

[2]) In naiver Form wiederholt dies einer der ältesten evangelischen Katechismen, der von Joh. Lachmann (1528) mit den Worten: „daß der heilige Geist das große Ding ist, damit Gott der Vater durch seinen Jesum Christum und in Christo alles wirkt und lebendig macht" (J. Hartmann, Aelteste katechet. Denkmale der evang. Kirche. Stuttg. 1844. S. 100). — Ganz dogmatisch korrekt lautet diese Definition nicht, so wenig wie die im Katechismus von Andr. Althammer (auch von 1528): „ich glaub und verlaß mich auf den heiligen Geist, der Gottes Kraft ist, und mit dem Vater und Sohn ein Gott, der uns erleuchtet, tröstet, lehret und stärket, das ist, der Gottes Wort und Werk in uns lebendig und kräftig macht, der uns in Trübsal und Angst beiwohnt und tröstet (l. c. S. 60).

wie sich denn „das, damit der Vater ... wirkt" und zwar „in Christo", zu dem Vater und Sohne verhalte; werden doch diesen beiden ganz dieselben Wirkungen zugeschrieben wie dem Geist: wie der Geist uns zu Christo bringt oder zieht, so auch der Vater selbst, und wie der Geist lebendig macht und einen neuen kindlichen Mut schafft, so auch Jesus Christus selbst. Und mit der Auskunft, daß ja der Geist von dem Vater und Sohn gesendet werde, ist diese Schwierigkeit nicht gelöst: senden der Vater und Sohn etwas von ihnen Verschiedenes oder ein Stück ihrer eigenen Person? — Sodann aber ist der Geist, wenn er nur in seinen Wirkungen in den Herzen der Gläubigen aufgewiesen wird, nicht als eine dem Glauben vorausgehende objektive Größe erkennbar und faßbar gemacht, an die sich der werdende Glaube halten könnte, um wirklich zu Christo zu kommen und alle jene Geisteswirkungen zu erfahren. — Diese Unklarheit ist auch für das praktische religiöse Leben der evangelischen Kirche nicht ohne ungünstige Folgen geblieben: weil es nicht deutlich wird, wo eigentlich die Quelle des Geistes zu suchen ist, darum auch ebensowenig psychologisch verständlich wird, inwiefern aus dieser verborgenen Quelle die gewaltigen Wirkungen fließen können, die dem Geist zugeschrieben werden, wissen viele Christen auch in ihrem Gebets- und Arbeitsleben eigentlich nichts mit dem anzufangen, was sie über die Wirkungen des heiligen Geistes gelernt haben, so wenig als mit dem, was etwa über seine trinitarische Stellung innerhalb der Gottheit ihnen eingeprägt worden ist.

Nun hat freilich Luther und ihm nach die lutherische Dogmatik unermüdlich eine praktische Anleitung von größter Wichtigkeit gegeben: man dürfe den heiligen Geist nur in Wort und Sakrament, also in dem uns von Gott gegebenen Evangelium suchen[1]). Damit hängt der andere Satz zusammen, den Luther öfters (im

---

[1]) Z. B. Br. Ausg. 5, 353. Erl. Ausg.² 12, 326: „Zum anderen ist auch das hierin (Joh 14 26) angezeigt, daß solch Wort muß vorher gehen oder zuvor geredet werden und darnach der heilige Geist dadurch wirken also, daß man's nicht umkehre und einen heiligen Geist träume, der ohne Wort und vor dem Wort wirke, sondern mit und durch das Wort komme und nicht weiter gehe, denn soweit solch Wort gehet".

Anschluß an Stellen wie Joh 14 26) ausführt, daß der ganze Inhalt dessen, was der hl. Geist lehrt, schon in dem Evangelium Jesu Christi und dem Zeugnis der Schrift von ihm beschlossen sei[1]). Ein unvermitteltes Reden des Geistes zu unseren Herzen ist damit ausgeschlossen.

Manchmal weckt Luthers Darstellung allerdings den Anschein, als müsse neben der in Wort und Sakrament liegenden Geistesmacht noch eine anderweitige Geisteswirkung das Herz des Menschen unmittelbar berühren und das Gehörte ihm ins Herz schreiben, oder als müsse, bildlich geredet, die Anziehungskraft des Evangeliums noch ergänzt werden durch eine Geisteswirkung, die von anderer Seite her das Herz des Menschen dem Evangelium entgegentreibt. Hat doch Luther betont, daß der heilige Geist „uns in die Herzen saget, daß es in der Wahrheit so ist und nicht anders, wie der andere Artikel lautet, daß der heilige Geist unserm Geiste ein Zeugnis giebt, daß der Mensch soweit kömmet, daß ers fühlet, daß es also sei, und gar keinen Zweifel dran habe" (Predigt von 1537, Erl. Ausg. 23, 249)[2]). Ebenso hat Luther behauptet, daß das gehörte Wort wirkungslos bleibe, wenn nicht der Geist dazu komme, „denn der heilige Geist muß wirken inwendig in den Herzen der Zuhörer und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet" (Brief an die Schweizer von 1537); und bekannt ist seine Anschauung, die er namentlich in der Schrift de servo arbitrio ausgesprochen, aber stets festgehalten hat, daß Gott durch den heiligen Geist wie, wann und wo er will, in den Hörern des

---

[1]) ibidem: „Und merk diesen Text wohl, wie hier Christus den heiligen Geist an seinen Mund bindet .... daß (was in der Christenheit gelehrt wird) also gehe immerdar aus Christi Mund von einem Mund zum andern und doch bleibe Christi Mund, und der heilige Geist Schulmeister sei, der solches lehre und erinnere."

[2]) In derselben Predigt, der Auslegung des christlichen Glaubens, gehalten 1537 zu Schmalkalden: „Neben dem nu, daß solches also geschehen ist (scil. daß Gott uns geschaffen und durch Christum erlöset hat) und im Wort des Evangelii uns also verkündigt wird, schreibt es auch der heilige Geist noch innerlich in's Herze; denn die es hören, kriegen auch inwendig eine Flammen, daß das Herze spricht: das ist ja wahr und sollt ich hundert Töde drüber leiden" (Erl. Ausg. 23, 250).

Wortes den Glauben bewirkt. — Jedoch bei genauerem Zusehen ergiebt sich, daß Luther bei allen derartigen Aeußerungen doch den Vorbehalt macht, der heilige Geist übe jene Wirkung doch nur durch das Wort und in dem Wort[1]). Es ist bloßer Schein, daß Luther neben dem Geist, der im Wort lebt, noch eine andere Geisteswirkung, die unvermittelt das Herz berührt, annehme; dieser Schein aber erklärt sich aus dem Bestreben Luthers, drei Punkte scharf hervorzuheben: 1) daß durch alle Vermittlung des Wortes hindurch doch der Geist Gottes selbst unsere Herzen trifft und in ihnen wohnt und wirkt, also der Vater und Sohn selbst durch den Geist bei und in uns ist und wirkt[2]); 2) daß, wenn auch der Glaube stets auf dem in der Gemeinde gehörten Wort beruht, doch eine selbständige persönliche Gewißheit, die uns frei macht von aller unfreien Gebundenheit an Menschen-Autorität und -Tradition, im Herzen erwächst[3]); 3) daß die Verkündigung des Evangeliums

---

[1]) Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie, besonders II, 494.

[2]) Erl. Ausg.[2] 12, 311 zu Joh 14 23: „Das will ein rechter herrlicher neuer Pfingsttag werden und eine treffliche Erzeigung und Kraft des heiligen Geistes, eine himmlische Versammlung oder Concilium zu beiden Teilen, da die Herzen durch den heiligen Geist erleuchtet und entzündet werden mit der Liebe gegen Christum; und wiederum, Christi und des Vaters Liebe gegen ihnen scheint und leuchtet, und so freundlich zusammenhalten beide, Gott und Mensch, da der heilige Geist des Menschen Herz selbst zubereitet und weihet zum heiligen Haus und Wohnung, Tempel und Monstranzen Gottes, und der Mensch solchen herrlichen, edlen, lieben und werten Gast und Einwohner oder Hausgenossen kriegt, der da ist Gott der Vater und der Sohn". Ein solcher Mensch, in dem Gott durch seinen Geist wohnt, ist zugleich von Gott regiert: „seine Zunge ist Gottes Zunge, seine Hand ist Gottes Hand, und sein Wort ist nicht mehr Menschen, sondern Gottes Wort" (313). Aber bei all dem ist die Vermittlung vorbehalten, daß Gott nur durch sein Wort in der Christenheit zu uns kommt und Wohnung bei uns macht (S. 313—317).

[3]) Erl. Ausg. 23, 250 f.: „Wenn man nun fragt: woher weißt du es (scil. daß Gott uns durch Christum erlöset hat)? daß man antworte: ich weiß es daher, daß ich's im Wort und im Sakrament und der Absolution also höre und daß mir's der heilige Geist ebenso im Herzen saget, wie ich's mit den Ohren hie im Glauben höre, daß Christus für mich Mensch geworden, gestorben und wieder auferstanden sei." Damit ist nicht Geisteswirkung durchs Wort und unmittelbare Geisteswirkung neben ein-

an einen Menschen und das fühlbare Wirken des Geistes an seinem Herzen nicht ohne weiteres zusammenfallen, sondern letzteres vielleicht erst lange, nachdem er das Wort zu hören begonnen hat, bei ihm anhebt[1]).

Aehnlich ist es bei den lutherischen Dogmatikern: so sehr sie das testimonium spiritus sancti internum betonen, so halten sie sich doch darin völlig auf Luthers Linie, daß ihnen dieses doch nur ist ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et spiritus sancti in scriptura et per scripturam loquentis obsignatio et testificatio (nach Quenstedt). Auch bei Hollaz findet der Begriff eines concursus supernaturalis spiritus sancti mit der scriptura sacra doch seine nähere Bestimmung dahin, daß der heilige Geist dabei nicht neben der Schrift, sondern durch sie wirkt, daß daher internum spiritus sancti testimonium de authentia sacrae scripturae coincidit quoad rem cum efficacia sacrae scripturae in actu secundo spectata (Hollaz, Ex. theol. acr. Prolegg. III, Quaest. 32). Und ähnlich ist es mit der Lehre von der unio spiritualis oder mystica. Auch ein Hollaz, bei dem sie sehr ausgeführt ist, beruft sich zwar auf Luthers Satz (in Ps LI): „Habitat ergo vere spiritus sanctus in credentibus non tantum per dona, sed et quoad substantiam suam. Neque hic dona sua dat, ut ipse alibi sit aut dormiat; sed adest donis suis et creaturae suae, conservando et addendo robur", ebenso auf den entsprechenden Satz der Form. Conc. (ed. Müller S. 530, § 18; S. 624, § 65); aber er hat darüber doch nicht vergessen, daß diese unio von Gottes Seite durch Wort des Evangeliums, Taufe und Abendmahl vermittelt ist, von unserer Seite durch die fides als das „organon seu instrumentum, quo

---

andergestellt, sondern äußere Verkündigung durch das Wort und innere Geisteswirkung durch das Wort; vgl. folgende Anmerkung.

[1]) Erl. Ausg.[2] 12, 326: Das Exempel der Apostel, denen erst nach dem Hingang Christi durch die Unterweisung des heiligen Geistes die Trostpredigt eingehet, lehrt uns, „daß der heilige Geist nicht allzeit oder bald in den Christen, so sie das Wort gehöret, kann so stark und kräftig sein, daß sie es alles gläuben und recht verstehen und fassen sollten. Und ist bei uns ein großer Unterschied, das Wort hören und des heiligen Geistes Kraft und Wirkung in demselben fühlen".

Christum in verbo apprehendimus, accipimus ac retinemus (Holl. l. c. P. III, Sect. I, Cap. IX, Quaest. 8)". Er hat auch wenigstens noch nicht ganz vergessen, daß die spiritualis unio sich in erster Linie auf die ecclesia bezieht und nur in ihr auf die einzelnen membra ecclesiae.

Eine je innigere Verbindung nun aber zwischen Geisteswirken und Wort des Evangeliums behauptet ist, desto mehr erhebt sich die Frage, ob diese Behauptung auch innerlich begründet ist. Wird bei den lutherischen Dogmatikern das per verbum und in verbo nicht zu einer leeren Formel, und ist es nicht bei Luther schon eine nur von außen her, durch die Furcht vor den Wiedertäufern, aufgenötigte Schranke gegen die Schwärmerei? — Nein! Bei den lutherischen Dogmatikern ist jene Formel doch erfüllt von ihrem kirchlichen Amtsbewußtsein, wornach der minister ecclesiae der pronubus oder paranymphus ist, der allein das connubium spirituale vermittelt (Holl. l. c. Quaest. 9). Bei Luther aber lebt in jener Antithese gegen die Schwärmer seine eigenste religiöse Grundüberzeugung: er selbst hat das Evangelium als eine Geistes- und Lebensmacht erfahren, die mächtiger war als sein zagendes, trotzig verzweifelndes Herz; er hat im verbum Dei Christum selbst als das ewige Verbum Dei, Gott selbst als den Vater gefunden; seinem Gewissen hat es „Trost und Frieden" geschaffen und „neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärk und Leben" gewirkt, kurz einen neuen Geist gebracht.

Diese religiöse Erfahrung, die ihren Ausdruck in dem Satz findet, daß der Geist nur durchs Wort des Evangeliums wirkt, wird uns aber psychologisch doch erst verständlich, wenn wir an die paulinische Gleichung Röm 8_9 f.: πνεῦμα = πνεῦμα θεοῦ = πνεῦμα Χριστοῦ = Χριστός uns erinnern und in ihr die letzten Glieder hervorheben. Schärfer als Luther selbst, bei dem diese Gleichung wohl den Hintergrund all seiner Gedanken von dem heiligen Geist bildet, aber doch nur gelegentlich ausgesprochen wird[1]), müssen wir

[1]) Vgl. z. B. Erl. Ausg.^{2} 7, 286 zu Gal 4_6: „Er nennet den Geist einen Geist Gottes Sohns. Warum nicht seinen (= des Vaters) Geist? Darum daß er auf der Bahn bliebe. Er heißt sie (die Christen) Kinder Gottes; darum sende ihnen Gott eben den Geist, den Christus hat, der auch

den Geist als den Geist Jesu Christi fassen, der von dem erhöhten Herrn auf uns nur ausgeht, sofern er schon in der auf Erden lebenden Person Jesu Christi, an die wir mit unserem Herzensglauben uns zunächst halten müssen, lebt und wirkt. Erst dadurch wird es innerlich klar, einerseits warum der Geist nicht ohne das Evangelium wirken kann, andererseits warum das Evangelium wirklich in göttlicher Geisteskraft zu wirken vermag: Der in der Person Jesu Christi lebende und auch jetzt noch von dem Erhöhten ausgehende Geist kann ja seinen Einfluß auf uns nur ausüben, wenn irgend ein Zeugnis von Jesu Christo uns in Berührung mit seiner Person bringt, wenn also das Evangelium uns nahetritt; diesem selbst aber ist nun nicht etwa eine magische Kraft beigelegt, sondern seine uns ergreifende Gewalt beruht auf der Macht, die der in ihm verkündigte Jesus Christus durch seinen persönlichen Geist über unser Herz und Gewissen ausübt. Erst aus der Gleichsetzung von heiligem Geist und Geist Jesu Christi wird es ferner auch einleuchtend, warum der heilige Geist dem Inhalt nach nichts anderes lehrt als die Schrift und warum er nichts anderes wirkt, als daß er Jesum Christum in uns lebendig macht. Erst so wird auch der Zusammenhang zwischen Geist und Christenheit begreiflich[1]): die Christenheit als Trägerin des Evangeliums ist auch die Trägerin des Geistes Jesu Christi und stellt immer neue Menschen unter seine Wirksamkeit. Endlich aber ist

---

Kind ist, daß sie zugleich mit ihm rufen: Abba, lieber Vater! Als sollt er sagen; Gott sendet auch seinen Geist, der in seinem Sohn wohnet, daß ihr seine Brüder und Miterben sein sollet, gleichwie er thut rufen: „Lieber Vater! .... Daß wir durch den Glauben mit Christo in ungeteilten Gütern sitzen und alles haben, was er hat und ist, auch seinen Geist.“ Weiterhin erklärt dann Luther das Wort „Geist seines Sohns“ auch noch aus dem inner-trinitarischen Verhältnis von Geist und Sohn; auch darin steckt doch der berechtigte Gedanke, daß der Geist in Christo nicht wie in sonst irgend einem Menschen, sondern in ursprünglicher Weise wohne.

[1]) Daß dieser Zusammenhang bei Luther besteht, ergiebt sich schon aus der Parallele der beiden Sätze: „Der heilige Geist ist das, damit der Vater durch Christum und in Christo alles wirket und lebendig macht“ (Erl. Ausg. 22, 20) und „der heilige Geist hat, um sein Werk zu treiben, verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet und thut“ (Br. Ausg. 3, 207).

mit der Definition des Geistes als Geist Jesu Christi die Lücke ausgefüllt, die wir oben (S. 22) in Luthers katechetischer Behandlung des heiligen Geistes finden mußten: in dem persönlichen Geiste Jesu Christi, seinem Kindesgeiste Gott gegenüber und seinem Geist heiligen Erbarmens gegen die Sünder ist uns eine verständliche Größe gegeben, die unsern Glauben wecken und tragen kann. Und damit ist auch das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn geklärt: Jesus Christus ist in seinem eigenen Personleben der Träger und darum die Quelle des heiligen Geistes für die Christengemeinde, und in diesem wirkungskräftigen Geiste Jesu Christi wird Gottes eigenes geistiges Wesen in seiner Fülle offenbar, d. h. in der Geschichte wirksam. Der Gott, an den wir als πιστεύοντες εἰς Χριστόν glauben, ist selbst „Geist“. Mischt sich in diesen Ausdruck auch immer die Analogie unseres endlichen Geistes, die Gottes Größe nicht erreicht, so bezeichnen wir damit doch verständlich und deutlich das innerste Wesen[1]) unseres in Christo offenbaren Gottes als der Macht, die nicht etwa nur äußere Gaben bringt und natürliches Leben schafft, sondern die geistiges, übernatürliches Leben, Erkenntnis ihrer eigenen Heilszwecke und Liebeserweisungen (χαρισθέντα I Kor 2 12), Glaube, Liebe, Hoffnung, kurz ewiges Leben und ein übernatürliches geistiges Gemeinschaftsleben weckt, die in ihrem lebendigen und kräftigen Wirken sich uns im Innersten erschließt, wenn wir selbst sie „in Geist und Wahrheit anbeten“ (Joh 4 24) und im Geiste wandeln. Zu unseres Gottes ewigem (d. h. die Weltzeit und -geschichte beherrschendem und auf sein überweltliches Ziel hinlenkendem) Wesen gehört ebenso wesentlich wie das eine, daß er ein sich offenbarender Gott ist, auch das andere, daß er ein Gott ist, der Geist und ewiges Leben schafft und darin sein eigenes Leben mitteilt.

Wenn wir in der irdischen Person Jesu Christi die Quelle des Geistes für uns nachzuweisen und von da aus die Geisteswirkungen, wie sie durch das Evangelium und die Gemeinde vermittelt sind, psychologisch zu verstehen suchen, müssen wir uns frei-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ in dieser Zeitschrift, Jahrg. I (1891), bes. S. 336—340).

lich heutzutage auf den Vorwurf gefaßt machen, daß wir den Geist Gottes seiner Transscendenz berauben und ihn in Rückerinnerungen an eine vergangene geschichtliche Person und deren Nachwirkungen in der Gemeinde aufgehen lassen. Aber ich fühle mich durch diesen Vorwurf nicht getroffen. Durch den Geist, den wir in Jesu Christi irdischer Person kennen lernen, lebte dieser Jesus Christus wirklich in der ewigen Gotteswelt, welche eine Wirklichkeit, ja die allein wahre Wirklichkeit gegenüber dieser in Raum und Zeit angeschauten vergänglichen Welt ist; und als der Träger dieses Geistes, als der Herr, welcher, wenigstens in seinem persönlichen Wirken in den Gläubigen, geradezu selbst „der Geist" ist (II Kor 3 17), lebt er auch jetzt und ewig in dieser ewigen Wirklichkeit, dem Reiche des Geistes. Wenn uns durch das Mittel des Evangeliums sein Geist tröstet, straft, heiligt, so ist das nicht blos Rückerinnerung an eine vergangene Größe, sondern auch wir werden durch seinen Geist, welcher ist Gottes Geist, wirklich über alle Welt und Zeit in die ewige Welt erhoben, in der er selbst lebt und wirkt, und treten in eine reale Gemeinschaft mit ihm selbst, dem im Geiste ewig Lebenden, und mit dem überweltlichen Gott, dem Urquell dieses Geistes[1]. Wer da meint, die überweltliche Realität des Geistes Gottes sei dadurch aufgehoben, daß er durch die irdische Person Jesu Christi, durch seine Gemeinde auf Erden und durch das von ihr verwaltete Evangelium vermittelt ist und in den psychologischen Formen unseres inneren Lebens in uns wirkt, der hat die Tiefe des Gedankens, daß der göttliche λόγος resp. Geist σάρξ, daß er Geschichte geworden ist, noch nicht völlig erfaßt.

Auch der Katechese ist nun mit der Gleichsetzung von heiligem Geist und Geist Christi ihr Weg gebahnt. Sie kann nun, ohne auf die spekulative Ausführung der Trinitätslehre zurückzugreifen, anschaulich machen, was der heilige Geist ist, nämlich an der Person Jesu Christi. Hat Gottes Geist auch schon vor Christo und außer Christo sich an den Menschen wirksam erwiesen

---

[1]) Vgl. meine Schrift: „Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie", Freiburg 1886, bes. S. 46 ff.

— so in den Propheten des Alten Testaments und im Gewissen auch von Heiden —, in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit ist Gottes heiliger Geist doch erst in Jesu Christo unter uns kund und mächtig geworden; erst in Christo und durch Christum weckt er auch in uns ein wahrhaft göttliches Geistesleben (ein höheres als im Alten Testament). — Die These, die wir für die katechetische Ausführung des dritten Artikels voranstellten, muß nunmehr lauten: Ich glaube, 1. daß ich nicht aus der in mir wohnenden Vernunft noch Kraft an Jesum Christum als meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern 2. daß der in Jesu Christo selbst wohnende und wirkende Geist den Glauben in mir wecken und mich zu ihm hinziehen und holen muß.

Um den Satz 2 den Kindern nahe zu bringen, wird es nötig sein, ihnen den Begriff des Geistes überhaupt deutlich zu machen. Wir verstehen darunter die eine Person beherrschende Richtung ihres inneren Lebens und Wirkens, vermöge deren sie auch auf das persönliche Leben anderer Menschen bestimmend einzuwirken vermag. Statt nun aber mit einer solchen Definition die Kinder zu plagen, werden wir vielmehr aus ihrem Erfahrungsbereich ihnen anschaulich machen müssen, wie im Menschen ein ganz verschiedener Geist, ein böser und ein guter, wohnen kann und wie dieser auch auf andere Menschen eine Macht ausübt. Von da aus wird ihnen gezeigt werden können, wie in Jesu Christo ein ganz besonderer, einzigartiger Geist wohnt, ein heiliger Geist, ja Gottes Geist selbst, und wie dieser nun auch eine Macht über uns gewinnen, uns zu Jesu hinziehen und den Glauben an ihn wecken kann. Illustrieren läßt sich das letztere an dem biblischen Beispiel der Jünger Jesu. — Ich halte einen derartigen Weg für notwendig, um ein inneres Verständnis vom Wesen und Wirken des heiligen Geistes zu geben. Ein solches wird m. E. auch noch nicht dadurch gewonnen, daß man, wie Eibach (Vademecum catech. S. 87 ff.) die Bilder und Gleichnisse, in denen die Schrift vom Geist redet, seine Zusammenstellung mit der Taube, dem Wasser, dem Wind, dem Feuer, den Kindern erläutert. Dies alles kann dazu dienen, die gedankenmäßige Entwicklung der Sache zu unterstützen, nicht sie zu ersetzen.

Der Satz 1 muß dazu dienen, durch seine Negation den

Boden für den Satz 2 zu schaffen und die lebhafte Frage zu wecken: wie kann ich denn aber an Christum glauben oder zu ihm kommen, wenn ichs aus eigener Vernunft oder Kraft nicht vermag? Die einfachste Gliederung des Satzes ist gegeben in den beiden Begriffen „Vernunft“ und „Kraft“, denen je die Begriffe „glauben“ und „zu ihm kommen“ zuzuordnen sind. Also: a) Ich gelange nicht aus eigener Vernunft, nicht durch Gescheitheit und nicht durch Wissen zum Glauben an Jesum Christum; man wird versuchen müssen, die Unmöglichkeit davon nicht nur zu behaupten und zu belegen, sondern den Kindern auch innerlich zu begründen. Dann: b) Ich kann nicht aus eigener Kraft zu Jesu Christo kommen: vor allem wird die Kraft als Leistungskraft in guten Werken verstanden werden müssen; und auch bei diesem Glied wird die Verkehrtheit eines Versuchs auf diesem Wege innerlich klar gemacht werden müssen, hier durch einen Appell ans Gewissen.

Als Einleitung in die Katechese kann der auf S. 7 f. bezeichnete Gedankenfortschritt vom zweiten zum dritten Artikel benützt werden. Oder kann man die Einleitung etwa auch an die verbindenden Worte anschließen, die bei Luther selbst vom dritten auf den zweiten Artikel zurückweisen: der letztere läuft zusammen in dem Bekenntnis, „ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr“; aber nun ist die Frage: wie komme ich dazu an Jesum Christum meinen Herrn zu glauben?

Auf Grund dieser Besprechung des in der These I enthaltenen Stoffes, gebe ich nun den Entwurf einer katechetischen Disposition. Bei allen folgenden Entwürfen habe ich das volle Bewußtsein, daß neben dem hier vorgeschlagenen Weg auch andere Wege möglich sind, die ebenso zum Ziele führen, und daß auch der hier betretene Weg gewiß an vielen Stellen noch besser geebnet oder im Einzelnen anders geführt werden kann. Die konkrete Veranschaulichung durch Beispiele 2c. habe ich absichtlich blos angedeutet, auch die Bibelstellen blos in Auswahl gegeben. Einzelne der Entwürfe sind zu groß, als daß sie in einer Stunde fertig gebracht werden könnten.

Einleitung: In des Vaters großem Haushalt der weiten Welt sehen wir an einem Punkt in der menschlichen Geschichte am klarsten

das Liebeswalten des Vaters: in Jesu Christo (Art. II). — Aber auch wenn wir uns in der jetzigen Welt umschauen, umgiebt uns nicht nur Gottes Wohlthat im äußeren Leben (Art. I), sondern auch Gottes Fürsorge für unsere Seele. Davon redet der Art. III vom heiligen Geist. — Was ist denn nun aber das für eine Wohlthat? Wozu bedürfen wir den heiligen Geist? Darauf antwortet Luther:

I. „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann."

a) Ich kann nicht aus eigener Vernunft an Jesum Christum meinen Herrn glauben.

α) Wenn ichs mit meinem Verstand und Wissen versuche, wie weit kann ich damit kommen? — Ich kann über ihn in der Schrift forschen, und dahin kommen, daß ich jedes Wort weiß, das er geredet hat, und jede That, die er gethan hat, auch alles, was die Propheten vom Messias geweissagt und was seine Apostel von ihm gepredigt und bezeugt haben. — Ich kann auch darüber nachsinnen, warum Jesus Christus in die Welt kommen und warum er leiden und sterben mußte und wie er jetzt beim Vater lebt und was er thut, und kann mir das alles schön zurechtlegen[1]).

β) Das alles ist ganz gut, aber Glauben an Jesum Christum haben wir damit noch nicht. — Das können uns die Schriftgelehrten zu Jesu Zeit zeigen: sie sahen Jesum, sie beobachteten seinen Wandel und seine Thaten, sie hörten seine Worte, sie forschten auch in der Schrift des Alten Testaments und wußten, was da vom Messias gesagt war; und dennoch glaubten sie nicht an ihn. Dagegen ungelehrte Leute, die das Gesetz nicht kannten (cf. Joh 7 48 f.), die vielleicht auch von Jesus nicht so viel gesehen und gehört hatten, glaubten an ihn.

Darin bestätigte sich nur Jesu Wort Matth 11 25, das uns ausdrücklich sagt, daß wir nicht durch Gescheitheit und Wissen zum Glauben an Christum kommen.

γ) Das kann auch gar nicht anders sein:

Denn das Forschen und Wissen ist eine Sache des

---

[1]) Letzteres würde ich jedenfalls nur bei geförderten Kindern aufnehmen. Der ganze Entwurf ist für Kinder auf der Oberstufe berechnet.

Kopfes; dagegen Glauben an Jesum Christum habe ich erst, wenn mein Herz ihm gehört. — Daher ist es möglich, daß einer den Kopf voll hat von Wissen auch über Jesum Christum und über die Schrift, daß aber sein Herz dabei kalt bleibt. Und dagegen kann es einem Ungelehrten, wenn er auch nur etwas von Jesu Worten hört oder von seiner Liebe sieht, „durchs Herz gehen", so daß er ein herzliches Vertrauen zu diesem Jesus Christus faßt.

δ) Es ist auch gar gut so geordnet (vgl. das Danken Jesu in Matth 11 25); sonst hätten die Begabten einen großen Vorzug vor den Unbegabten.

Summa: Wir wollen zwar nicht aufhören, über Jesum Christum in der Schrift zu forschen und über sein Leben und Werk nachzudenken; aber wir wollen uns erinnern: Glauben an ihn erreiche ich durch Anstrengung meiner Vernunft noch nicht.

b) [Ich kann nicht aus eigener Kraft zu Jesu Christo kommen][1]).

α) Mancher giebt vielleicht zu: so geht es allerdings nicht; denn zum Glauben gehört in der That, daß ich Jesu auch mit dem Herzen nahe komme. Aber er denkt nun weiter: wenn ich ihm mit dem Herzen nahe kommen will, so muß ich meine ganze Kraft anstrengen, daß mein Herz rein und fromm wird wie das seinige. Dann werde ich würdig werden, sein Freund und Bruder zu heißen, und ihm recht nahe verbunden sein.

β) Aber wie geht es uns dabei?

Versuchen wirs einmal recht ernstlich mit der Erfüllung der einfachen Gebote Gottes, die Jesus Christus uns ans Herz legt (Matth 19 17—19) und in deren Erfüllung er uns vorangeht!

Da kommen wir ihm nicht näher; sondern je ernstlicher wirs versuchen, desto größer wird der Abstand zwischen ihm und uns.

γ) Diese Erfahrung hat manchen dazu getrieben, es nun mit ganz besonderen Werken zu versuchen und damit gleichsam den Zugang zu ihm zu erzwingen: so hat

[1]) In eckige Klammern setze ich solche Ueberschriften von Gedankenreihen oder Gedankengruppen, welche in der Katechese selbst erst als Finalthema herauskommen sollen.

Luther es versucht mit niedriger Arbeit, Fasten, Kasteien Wachen, Gebetsübungen.

Aber das kann uns unmöglich Jesu Christo nahe bringen: denn das sind äußere Werke; bei ihm aber finden wir etwas ganz anderes, ein Herz voll Liebe zu seinem himmlischen Vater und voll Liebe zu den Menschen; und davon sind wir mit allen jenen Werken noch ferne.

Das hat auch Luther erfahren: er hat schließlich trotz aller seiner Leistungen eine wahre Angst vor Christus gehabt, nicht herzlichen Glauben oder Vertrauen zu ihm.

Summa: Ich kann nicht durch Anspannung meiner Kraft Jesu nahe kommen oder zum Glauben an ihn gelangen.

Uebergang: wenn wir nicht selbst zu Christo kommen können, so bleibt nur eins übrig: wir müssen zu ihm geholt werden; wenn wir nicht selbst den Glauben machen können, so muß er in unserem Herzen geweckt werden. (Hier etwa Bild vom Kranken, der nicht selbst zum Arzt kommen kann, sondern zu ihm gebracht werden muß.) — Wie geschieht das nun? Der Katechismus sagt: durch den heiligen Geist. Aber was bedeutet dieses Wort? und wie soll das zugehen?[1]).

II. [Ich glaube, daß nur der heilige Geist mich zu Jesu Christo holen oder den Glauben an ihn in meinem Herzen wecken kann.]

a) Was verstehen wir darunter, wenn wir bei den Menschen überhaupt vom Geist reden?

α) Wir reden von Geist nur bei Menschen, nicht bei Tieren: nur im Innern des Menschen ein Spiel von Gedanken,

---

[1]) Von diesem Punkt aus könnten verschiedene Wege in Reihe II eingeschlagen werden: Man könnte gleich einsetzen mit der biblischen Stelle Röm 8 9 10, wo Geist, Gottes Geist, Christi Geist, Christus in uns als Wechselbegriffe auftreten, und müßte nun diese Gleichsetzung verständlich machen. — Oder man könnte einsetzen mit dem anschaulichen Beispiel der ersten Jünger und zuerst fragen: wodurch sind sie zum Glauben gekommen?, um so die Antwort zu gewinnen, daß Jesu Christi Geist eine Macht über sie gewonnen hat. — Oder man kann eine dialektische Entwicklung des Begriffs Geist versuchen; so im Obigen. Dieser Gedankengang ist wohl der schwierigste, aber man kann ihn vielleicht am spannendsten ausführen.

von Wünschen, Absichten, Vorsätzen, Plänen (ein Dichten und Trachten"), von Gefühlen der Freude und der Trauer.

β) Dieser Geist kann sich auf ganz Verschiedenes richten, auf Hohes und Niedriges, Edles und Gemeines, Gutes und Böses: wir reden von gutem und bösem Geist.

γ) Der Geist eines Menschen übt eine Macht aus auch auf andere, die mit ihm in Berührung kommen:

Der böse Geist eines Menschen kann über mich seine schlimme Macht ausüben und mich hinunterziehen (Beispiele); der gute Geist (einer Mutter, eines Lehrers, eines Freundes) kann auch mich emporheben und vor Bösem bewahren.

b) [Der Geist Christi aber ist heiliger Geist, ja Gottes Geist.]

α) Wohl finden wir bei Menschen guten Geist; aber finden wir auch wirklich heiligen Geist? — Nur in Einem, in Jesu Christo!

Wir sehen, wie er in gehorsamem Kindessinn Gott gegenüber lebt, betet, wirkt, leidet, stirbt; wir sehen, wie feind er aller Sünde ist: nichts Unheiliges darf an ihn selbst heran (Joh 8 46) und, wo er es bei anderen findet, entbrennt sein heiliger Zorn dagegen (Tempelreinigung); aber wir sehen ihn zugleich voll reinster Liebe gegen die Sünder und gerade in diesem Erbarmen mit den Sündern steht er am allerheiligsten da. — Das ist ein heiliger Geist, ja

β) es ist Gottes Geist selbst, der in ihm wohnt:

aa) nur Gott herrscht in seiner Seele: seine Gedanken sind nicht auf die Welt und sein eigenes Wohl, sondern auf Gott und Gottes Reich gerichtet; sein Wille ergiebt sich ganz in den Willen des himmlischen Vaters; sein Herz ist erfüllt von der heiligen Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat (Joh 3 16 I Joh 4 16). — Also Gottes Sinn, Gottes Willen, Gottes Vaterherz, d. h. eben Gottes eigener Geist ist in ihm lebendig; er ist in Christi Geist uns aufgethan, ist in ihm zu uns gekommen.

bb) Das gilt nur von Jesu Christo:

Wohl ist aus Gottes Geist (aus seinem Sinn,

Willen und Vaterherz) alles Leben der Welt hervorgegangen (I Mos 1 2 2c.); wohl hat Gottes Geist schon die Propheten des alten Bundes erleuchtet (cf. Stellen des Alten und Neuen Testaments) und er spricht in ihren Worten zu uns; wohl kann man auch von Heiden, besonders von edlen Heiden (wie Sokrates) sagen, daß sich Gottes Geist in ihrem Gewissen bezeugt habe.

Aber bei keinem war sein eigenes Leben so ganz von Gottes Geist durchdrungen, und in keinem hat sich Gottes Geist, sein Sinn, Willen und innerstes Herz so voll und ungetrübt geoffenbart.

cc) Das liegt auch in den Worten des zweiten Artikels, daß Christus ist „empfangen vom heiligen Geist": sein ganzes Wesen und Leben stammt aus Gottes Geist.

Das ist auch ausgedrückt durch das Zeichen bei der Taufe: Der Geist Gottes hat in ihm Wohnung genommen und ihn in seinem ganzen Werk getrieben.

dd) Darum antworten wir auf die Frage, was denn der heilige Geist ist, einfach mit Röm 8 9 10: es ist der Geist Jesu Christi, und dieser ist Gottes Geist.

c) [Dieser Geist Jesu Christi kann allein den Glauben an ihn wecken.] Wie (nach α, γ) der Geist eines Menschen auf andere eine Macht ausübt, so noch mehr der Geist Jesu Christi auf die, welche mit ihm in Berührung kamen.

α) So war es bei den ersten Jüngern: Der Geist Jesu Christi hat sie unwiderstehlich angezogen (Beispiele); er hat ihr Gewissen getroffen und ihnen ein herzliches Vertrauen abgewonnen, daß sie ihm nachfolgten; dadurch sind sie zu ihm gekommen.

Durch seinen Geist sind sie auch bei ihm festgehalten worden (er hat sie nicht losgelassen, auch wenn sie untreu werden wollten, vgl. Petrus). — Auch nach seinem Hingang hat der Geist Jesu Christi sie an ihn gebunden (vgl. der gute Geist einer verstorbenen Mutter;

bei Jesu nur noch ganz anders, weil sein Geist Gottes ewiger lebenschaffender Geist ist): er hat sie erinnert an alles, was Jesus gesagt hatte (Joh 14 26), er hat sie gestärkt in ihrem Kampf gegen die Welt (als „Tröster“ oder „Rechtsbeistand“ in ihrem Rechtsstreit mit der Welt).

β) So ist es auch bei uns:

aa) Wenn wir von Jesu Christo hören oder in der Schrift von ihm lesen, so tritt auch uns in seiner Person ein ganz anderer Geist entgegen, als wir ihn haben oder in anderen Menschen finden. Wir haben nichts anderes zu thun, als daß wir diesen Geist auf unser Herz wirken lassen.

bb) Das ist oft nicht angenehm; denn er straft und richtet auch uns in unserem Gewissen. Aber wie der Geist rechter Liebe (z. B. rechter Mutterliebe) stets Vertrauen und Liebe weckt, so noch viel mehr der Geist göttlicher heiliger Liebe einen herzlichen Glauben an ihn. — Also nicht durch Forschen und Wissen über Jesum kommen wir zum Glauben, sondern Jesu Geist muß den Glauben in unserem kalten, toten Herzen hervorlocken. Das ist das Wunder der Geistesmacht, das Joh 3 8 mit dem Wehen des Windes verglichen ist oder das mit dem Entzünden eines Feuers verglichen werden kann.

cc) Wenn wir im Glauben unser Herz Jesu öffnen, kommt er selbst zu uns, während wir (nach Ib) durch eigene Anstrengung nicht zu ihm kommen können. Und mit ihm kommt sein Geist in unser Herz. Beides ist dasselbe: denn sein ganzes Wesen ist heiliger Gottesgeist und Gottes Geist lebte und wirkte einst in ihm und lebt und wirkt noch jetzt in ihm, dem lebendigen Heiland und Herrn (II Kor 3 17: der Herr ist der Geist). Daher kann Jesus Joh 14 17 seinen Jüngern verheißen: „Der Geist bleibet bei euch und wird in euch sein“ und V. 18 fortfahren: „Ich komme zu euch“, und V. 23 noch dazu setzen: „Wir (— der Vater und ich) werden

zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen"[1]). Weil der heilige Geist der Geist Christi ist, kommt er selbst in ihm, und weil in ihm Gottes Geist lebt, kommt auch der Vater in dem Geiste zu uns: wer Christi Geist in sich aufnimmt, tritt in engste Gemeinschaft mit Christo und mit Gott selbst.

Finalthema: Nur wer etwas davon erfahren hat, wie der Geist Jesu Christi den Glauben in ihm geweckt und ihn zu Christo gebracht hat, kann in Wahrheit sagen: „Ich glaube an den heiligen Geist".

3. Entwicklung der zweiten These.

Bei der Entwicklung der These von der „einen heiligen christlichen Kirche" werden wir die dogmatischen Unterscheidungen von ecclesia visibilis und invisibilis, militans und triumphans, die z. B. K. H. Caspari nach einer ganz guten Erklärung der einzelnen Glieder des Satzes: „Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen" noch glaubt anbringen zu müssen, den Kindern ersparen können. Was unsere Dogmatiker mit diesen Unterscheidungen ausdrücken wollten, dürfen wir allerdings nicht weglassen.

Aber den Gedanken der ecclesia triumphans können wir bei der Hoffnung des ewigen Lebens besser aufnehmen; und daß ich nur im Glauben dessen gewiß werden kann, daß in den vielen Kirchen auf Erden dennoch der eine Geist Jesu Christi wirksam ist und seine Eine große Gemeinde von wahren Gotteskindern sammelt, das werden die Kinder besser verstehen ohne die schwierigen Distinktionen[2]), die sich an die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, dieses Nest von Unklarheiten, anknüpfen müssen. Bei der Entwicklung jener Wahrheit werden wir darauf ausgehen, innerlich verständlich zu machen, wie der Geist Jesu Christi im-

---

[1]) Diese Stelle verwendet auch Dörries, ebenso Maurer (l. c. vgl. S. 1 Anm. 1), ohne aber Vers 23 hinzuzunehmen.

[2]) Bei Caspari (l. c. S. 135 f.) werden den Kindern u. a. folgende Fragen vorgeführt: „Wie vielerlei Kirche mußt du demnach unterscheiden auf Erden?" .... „Glaubst du damit zwei verschiedene Kirchen?" .... „Ist die Kirche, sofern sie sichtbar ist, auch Eine?"

stande ist, eine geistige Gemeinschaft unter den Menschen zu schaffen. Um aber nicht den bei These III folgenden Sätzen, daß der heilige Geist die Christenheit auf Erden beruft und sammelt, erleuchtet, heiligt und erhält, vorzugreifen, haben wir uns hier darauf zu beschränken, die gemeinschaftstiftende Kraft des Geistes Christi psychologisch zu erläutern und an den Wirkungen, die von Jesu Christo auf seine erste Gemeinde ausgiengen, zu illustrieren. Weiter muß das Wesen der Gemeinschaft, die durch Christi Geist zu Stande gekommen ist und, wie wir glauben, auch heute noch da ist, als einer communio sanctorum deutlich gemacht werden; im Zusammenhang dieser Entwicklung, nicht in einer äußerlichen Nebeneinanderstellung von Wesen und Eigenschaften (attributa oder affectiones) der Kirche, müssen die Worte „Eine, heilige, christliche“ gewonnen werden. Bei dem Gedanken der communio sanctorum dürfen wir aber nicht vergessen, wie kräftig Luther besonders im großen Katechismus die Auffassung der Kirche als einer mater sanctorum geltend macht: sie ist nicht nur das Werk, sondern auch das Werkzeug des Geistes Christi. Endlich wird aber auch in der Katechese die Belehrung nicht fehlen dürfen, daß nach diesen beiden Seiten hin ein Stufenunterschied unter den verschiedenen Kirchen ist, daß wir darum trotz unseres Glaubens an die Eine heilige Christenheit allen Grund haben, treue Glieder unserer evangelischen Kirche zu bleiben.

Die Anordnung dieses reichen Stoffes läßt sich auf verschiedene Weise gewinnen. Der nächstliegende Weg ist wohl der, 1. von dem Ausdruck Kirche auszugehen und von dem Sinne, den nach Luthers großem Katechismus die Einfältigen damit verbinden (Kirche = Kirchengebäude), auf die Begriffe der einzelnen Gemeinde, der Landeskirche, der Konfessionskirche hinüberzuleiten und so einen lebhaften Eindruck der vielen Kirchen zu geben, die auf Erden sind; dann 2. zu zeigen, wie in allen diesen Kirchen doch Wort und Sakrament da ist und ich darum glauben darf, daß in ihnen allen doch Gott sein Volk hat, in der einen mehr, in der anderen weniger; endlich 3. dies alles mit dem Begriff des heiligen Geistes zu verknüpfen durch den Gedanken, daß in dieser Christenheit, die in den Kirchen zerstreut wohnt, der heilige

Geist da ist und daß er durch sie sein Werk auf Erden ausrichtet. — Diese Anordnung ist recht wohl durchführbar; bei schwachen Kindern ist sie vielleicht auch die beste. Wo es möglich ist, würde ich aber doch einen anderen Gang vorziehen, bei dem von Anfang an die ganze Ausführung unter den Gesichtspunkt tritt, daß an der Kirche sich die Wirksamkeit des Geistes Jesu Christi offenbart. Dies wird erreicht, wenn wir 1. zuerst verdeutlichen, wie der Geist Jesu Christi eine einigende Macht sein kann und sich als solche an der ersten Christenheit erwiesen hat, die als Eine heilige christliche Kirche besonders im Neuen Testament vor uns dasteht; wenn wir 2. ausführen, daß wir trotz der Vielheit der Kirchen auch jetzt noch an dem Glauben festhalten dürfen, daß durch die Macht des Geistes Christi Eine heilige christliche Kirche besteht, in den verschiedenen Kirchen in verschiedenem Maß; wenn wir endlich 3. diesem Gedanken noch die Wendung geben, daß, wo diese Christenheit ist, auch Christus mit seinem Geist wirksam gegenwärtig ist und sie benützt, uns zu sich zu holen.

Die Disposition gestaltet sich hiernach etwa folgendermaßen:

Einleitung: Der Geist Jesu Christi muß selbst unser Herz erfassen, wenn wir zu Christo kommen sollen. Aber wie und wo kommt denn dieser Geist Jesu Christi, der vor so langer Zeit auf Erden wandelte, auch noch an uns heran? — In der Christenheit. Wie kommt diese zu Stande?

Oder: der heilige Geist weckt nicht nur in mir allein den Glauben, sondern auch in vielen anderen Christen; diese bilden zusammen eine „Christenheit“ oder „eine heilige christliche Kirche“. Der Geist Jesu Christi bringt sie also zusammen oder „einigt“ sie.

I. [Der Geist Jesu Christi hat als ein einigender Geist von Anfang an die Kraft bewiesen, Eine heilige christliche Kirche zu schaffen.]

a) Der Geist Jesu Christi ein einigender Geist.

α) Es giebt auch schon im Zusammenleben der Menschen einen Geist, welcher Einigkeit, und einen Geist, welcher Entzweiung stiftet:

aa) Es giebt Menschen, von denen ein Geist des Unfriedens ausgeht; wo sie hinkommen, bringen sie

Streit und Zank. Im Grunde ist aller böse Geist ein Geist des Unfriedens: auch wenn er die Leute zu einer bösen That zusammenbringt, entzweit er sie innerlich und schafft Mißtrauen, Neid ꝛc. in den Herzen. — Auch wenn etwa ein mächtiger Herrscher (z. B. Napoleon) viele Völker mit Gewalt zu einem Reiche vereinigt, schafft er keine wirkliche Einigkeit der Herzen, sondern nur Haß; und die Folge ist nur Krieg und Blutvergießen.

bb) Wirklich einigen kann nur ein guter Geist. Es giebt Kinder des Friedens, von denen ein Geist des Friedens ausgeht. So kann auch der Geist guter Eltern die Kinder zusammenhalten, daß sie, auch wenn sie älter werden, in Liebe und Frieden verbunden bleiben. — Ebenso kann der Geist eines guten, von seinem Volk geliebten Fürsten ein Volk zusammenhalten.

β) Nirgends aber finden wir so wie in Christo einen Geist, der die Menschen zusammenführen und zusammenhalten kann:

aa) Solange er auf Erden wandelte, hat er seine Jünger zu einer neuen Gemeinschaft verbunden; aller Streit und Zank unter ihnen (z. B. Rangstreit) hat in seiner Nähe nicht fortdauern können. — Noch vor seinem Scheiden war es sein höchstes Anliegen, daß sie eines seien (Joh 17 11). [Bei geförderten Kindern ließe sich etwa die Frage stellen, ob denn die These β) nicht durch Mt 10 34—36 aufgehoben wird.]

bb) Auch nach Christi Hingang hat sein Geist die Gemeinde der Jünger zusammengehalten: im Glauben an ihn, den Auferstandenen, waren sie am Pfingstfest „alle einmütig beieinander“.

Der Geist Jesu Christi hat am Pfingstfest noch viele andere ergriffen und mit der Gemeinde verbunden; sie alle waren in ihrem Glauben an Christum „ein Herz und eine Seele“ (Apg 4 32).

Der Geist Jesu Christi hat nachher, als

Paulus die Predigt von Christo in die Welt trug, auch die tiefe Kluft zwischen Juden und Heiden, zwischen Griechen und Barbaren überbrückt und sie geeint im Glauben an Christum (Kol 3 11).

b) So ist „Eine heilige christliche Kirche" durch Christi Geist geschaffen worden:

α) Eine christliche Kirche:

Das Wörtlein „eine" muß betont werden. Die Einheit, die hier bestand, war eine Geisteseinheit: ein Geist, ausgehend von dem einen Herrn, an den sie glaubten und auf den sie getauft waren, und von dem einen Gott und Vater, zu dem sie beteten (Eph 4 4—6).

So war es eine Gebetsgemeinschaft, die besonders auch in der gegenseitigen Fürbitte alle zusammenschloß; und zugleich war es eine Gemeinschaft der Liebe (Liebesgaben für die Dürftigen).

β) eine christliche Kirche oder Christenheit:

Mit Recht hat man den Gliedern dieser Gemeinschaft einen besonderen Namen (Apg 11 26) und gerade diesen Namen gegeben: denn der Geist Jesu Christi hat diese Gemeinschaft geschaffen. — Auch der Name „Kirche" sagt dasselbe: es bedeutet im nächstliegenden Sinn Haus des Herrn, weiter aber Gemeinde des Herrn, d. h. Jesu Christi. — Diese christliche Kirche nennt der Katechismus

γ) eine heilige christliche Kirche oder eine „Gemeinschaft der Heiligen"; denn dieser Ausdruck ist uns nur erklärender Beisatz und giebt nichts ganz Neues an.

Als „Heilige" werden die Christen im Neuen Testament angeredet: in den Briefen „Heilige" geradezu = Christen. Jenen Namen tragen sie, nicht weil sie keine Sünde mehr thun, sondern weil sie eine Gemeinde göttlicher himmlischer Art sind (nicht ein weltliches Reich bilden wollen, wie man in der Zeit der Christenverfolgungen ihnen vorgeworfen hat) und weil sie wenigstens darnach trachten, heilig und rein zu leben.

II. [Ich glaube, daß diese eine heilige christliche Kirche auch jetzt noch da ist.]

a) [Einwand dagegen:]

Diese Eine heilige christliche Kirche hat der Geist Jesu

Christi einst in der Apostel Zeit geschaffen. — Aber man möchte nun vielleicht sagen:

α) Ja, damals hat es eine solche Kirche gegeben: da war der Geist noch mächtig, da war Glaube und Liebe noch stark.

β) Aber jetzt hat der Geist seine Kraft verloren; es besteht nicht mehr „Eine heilige christliche Kirche", sondern das Gegenteil von all dem:

aa) Wo ist denn die eine Gemeinde Christi? — Wir finden doch viele Kirchen: eine römische, griechische, lutherische, reformierte Kirche, und unsere evangelische Kirche selbst wieder geteilt in eine preußische, württembergische, hessische Kirche.

Und nicht nur viele Kirchen sind da, sondern sie sind auch zum Teil unter einander uneins; ja die Christen einer und derselben Kirche streiten untereinander.

bb) Und wo ist denn eine heilige Kirche! — Viel Unheiliges und viele ganz Unheilige finden wir in allen jenen Gemeinschaften.

cc) Ja man kann zweifeln, ob man bei ihnen von christlicher Kirche reden darf: viele einzelne Glieder dieser Kirchen wollen Christum nimmer anerkennen; und in vielen der Kirchen ist die Erkenntnis Jesu Christi überhaupt verdunkelt.

b) Antwort auf die Einwände:

α) Wir sagen im Glaubensbekenntnis nicht: Ich sehe eine heilige christliche Kirche, sondern ich glaube als Christ, daß sie doch da ist.

β) Aber aus welchem Grund glauben wir das?

aa) In allen den vielen Kirchen wird doch noch das Vaterunser gebetet, es wird von Christo gelesen und gepredigt, auf Christum getauft.

bb) Wir glauben, daß der Gott, der Gebete erhört, doch sein Werk noch dort hat und sein Wort nicht leer zurückkommen läßt (Jes 55 11). Und wenn dieses Wort von Christo verkündigt wird, so trauen wir es dem heiligen Geist Jesu Christi zu, daß er da und dort ein Herz erfaßt und herzlichen Glauben in ihm weckt.

cc) Darum sind wir im Glauben gewiß: es giebt hin und her[1]) in allen den christlichen Kirchen gläubige Christen; es giebt solche, die von dem Geiste Jesu Christi sich strafen und reinigen lassen, solche, die er zu seinen „Heiligen" zählt.

Und wir glauben, daß diese zerstreuten Christen, auch wenn sie nie zusammenkommen und sich nicht kennen, doch eine Christenheit, ein Volk Gottes sind: Gott kennt sie als die Seinen und sie alle treten im Gebet vor den einen Thron Gottes und hängen im Glauben Christo an („Leib Christi"). So besteht eine „Gemeinschaft des heiligen Geistes" unter ihnen.

γ) Freilich nicht in allen Kirchen hat der Herr sein Volk in gleichem Maße:

aa) Es ist ein großer Unterschied unter den Kirchen darin, wie hell und rein und wie allgemein das Evangelium verkündigt wird.

bb) So zeigt sich auch in den verschiedenen Kirchen ein verschiedener Ernst und Eifer im Christenleben, besonders auch in Werken der Liebe.

cc) Wir dürfen uns freuen, daß unsere evangelische Kirche in ihrer Geschichte und auch heute noch als eine von Gott besonders gesegnete Kirche dasteht.

Darum werden wir treu zu ihr stehen (allen Angriffen zum Trotz), aber nicht in eitlem Stolz; sondern wir wollen mit der That beweisen, daß Gott sein Volk in ihr hat.

dd) Aber ein Trost ist es uns doch, glauben zu dürfen, daß auch in anderen Kirchen, auch in solchen, deren falsche Lehren wir bekämpfen müssen, wahre Christen sind (Trost des Elia, der meint, er sei allein übrig geblieben I Kön 19 14 18).

δ) Wir hoffen als Christen, daß diese Christenheit bleiben wird[2]), so lange die Erde steht, bis der Herr sie vollenden

[1]) Vgl. den Gedanken der vere credentes ac justi sparsi per totum orbem. Apol. Conf. ad Art. VII. § 20, ähnlich 11.

[2]) Vgl. Conf. Aug. Art. VII: quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit.

wird, (dann erst recht „eine Herde und ein Hirte" Joh 10 16)[1]).

Uebergang: In dem Satz, daß Eine heilige christliche Kirche wirklich auf Erden besteht und bleiben wird, haben wir auch die Antwort auf die Frage: wie der heilige Geist auch zu uns gelangt. Denn:

III. Wo eine Christenheit ist, da lebt in ihr und wirkt durch sie auch jetzt noch Christi Geist.

a) Wo wahre Christen sind, ist Christus selbst mit seinem Geiste bei ihnen:

α) Das hat er selbst verheißen: Matth 18 20 28 20. Diese Verheißung sagt — cf. vorige Katechese — dasselbe, wie die andere, daß er seinen Geist senden werde.

β) Sie dürfen es auch erfahren, daß diese Verheißung wahr ist: wo sein Wort unter ihnen verkündigt wird und wo sie in Christi Namen sich vereinigen, dürfen sie erfahren, wie der heilige Geist Jesu Christi sie straft, tröstet, stärkt, einigt;

γ) Darum rühmt die Christenheit: „er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben".

b) Und diese Christenheit ist nun wieder das Werkzeug, das der heilige Geist Christi gebraucht:

α) So war es schon bei den ersten Jüngern: sie haben als „auserwählte Rüstzeuge" den Geist Jesu Christi weiter getragen durch ihr Wort, indem sie eben Christum den Leuten vor Augen malten, und durch ihr Leben;

β) auch jetzt haben die Christen die Aufgabe, das Wort von Christo in den Kirchen, Schulen, Häusern nicht untergehen zu lassen und dadurch wie durch einen Wandel in Christi Geist und Sinn diesen Geist weiterzutragen;

γ) auch hier ist freilich ein großer Unterschied unter den verschiedenen Kirchen: die eine ist ein besseres Werkzeug des heiligen Geistes Christi als die andere;

δ) wir selbst verdanken unseren Christenglauben unserer evangelischen Kirche, in der wir in Haus, Schule, Gottesdienst zu Christo gebracht worden sind; sie pflanzte

---

[1]) Die weitere Ausführung hievon gehört in die letzte Katechese zum dritten Artikel.

und pflegt unser Christenleben. Sie selbst thut es aber nur im Namen der einen wahren Christenheit, die „unsere Mutter" ist.

Darum ist es schon eine Pflicht der Dankbarkeit, daß wir an unserer evangelischen Kirche festhalten (z. B. den Sekten gegenüber) und andern in ihr den gleichen Segen zu bringen suchen. Aber wir thun es in der Gewißheit, daß die Christenheit doch noch weiter reicht als unsere evangelische Kirche. Denn:

Finalthema: „Ich glaube Eine heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, in der der heilige Geist Christi lebt und wirkt".

(Fortsetzung folgt.)

Die Lehre von der Erwählung*).

Von

F. Niebergall, Pfarrer

in Kirn.

Die Lehre von der Erwählung — wer hat nicht die Empfindung, als griffe er in eine Hecke von Dornen, in ein Nest von Problemen, die schließlich zu einer notdürftigen Lösung kommen, indem zwei Gegensätze zusammengequält werden? Was meinen wir unpraktischeres für die Frömmigkeit der Gemeinden zu kennen, als diese ausgespitzten Formeln, die nur einen Ort in der Dogmatik auszufüllen haben? Dennoch greifen wir frisch hinein. Es könnte ja sein, daß die bekannte Ausprägung der Lehre auf verkehrten Bahnen ginge, es könnte ja sein, daß die Lehre doch religiös fruchtbar zu machen wäre, ja daß sie einen unentbehrlichen Bestandteil nicht nur der Dogmatik, sondern des Glaubens enthielte.

So ist es in der That. Die streitenden Theologen haben den Brunnen religiöser Kraft verschüttet und ein Denkmal ihrer Spitzfindigkeit daneben gesetzt. Wir wollen versuchen, ihn wieder zu öffnen. Vielleicht giebt unsere Arbeit eine Jdee davon, wie unsere Dogmatik nach neuen Grnndsätzen ausgestaltet werden muß. Diese andere Gestalt der Glaubenslehre, gegen die man sich wehrt, ohne sie zu kennen, ist immer dagewesen, da sie weiter nichts ist als die lebendige Frömmigkeit der Christen aller Zeiten, als die Summe der Wahrheiten, darin stets der Christ lebt. Sie will

---

*) Vortrag auf der Synodalkonferenz zu Sobernheim.

nur systematisch den Glauben der Idealchristen darstellen, wie er, auf Grund der göttlichen Offenbarungsthatsachen seiner selbst als der höchsten abschließenden Wahrheit gewiß, in dem Gläubigen lebt. Die Gewißheit seiner Wahrheit trägt dieser Glaube in sich selbst, er ist frei von dem ängstlichen Verlangen nach verstandesmäßigem Beweise eines jeden Satzes.

Dagegen ist die überlieferte Dogmatik nichts anderes als eine Sammlung von Lösungen der Probleme, die sich vom christlichen Glauben aus ergeben, eine objektive Bearbeitung des Glaubens, die sich schämt, Glauben zu heißen und auf Fragen der Wißbegier keine theoretische Antwort zu wissen. Sie ruht auf dem Mißtrauen gegen den Glauben, als sei er nicht imstande, objektive Wahrheit zu erreichen, als könne er nur subjektive Einbildungen enthalten, die vor dem Forum der theoretischen Spekulation erst als Realitäten zu erweisen wären.

So ist auch die Lehre von der Erwählung in ihrer bisherigen bekannten Gestalt ein Versuch, das Problem der göttlichen Kausalität im Verhältnis zur menschlichen Freiheit zum Austrag zu bringen. Die erreichte Lösung soll dann geglaubt werden. Ob man daraus Kraft und Trost schöpfen kann, bleibt jedem einzelnen überlassen. Wir können uns mit der ganzen Methode nicht einverstanden erklären, die diesem Betriebe zu Grunde liegt. Wir gehen darum hinter die konfessionelle Lehre von der Erwählung auf das Neue Testament zurück. Die Schrift ist bekanntlich mehr als ein Anhang von Belegstellen zur Dogmatik, sie ist Zeugnis, Geist und Leben. Wir fahnden nicht nur auf die üblichen loci classici, sondern suchen ein Bild von der Art zu gewinnen, wie die gläubigen Christen der ersten Zeit mittels des Glaubens an ihre Erwählung sich im ewigen Rate Gottes voller Gewißheit über ihr Heil befestigt haben.

1.

Die Glaubensaussagen über die Erwählung sind entstanden auf Grund der Art, wie sich der Herr zu diesem Punkte geäußert hat. Er weiß sich gesandt nicht nur zu einigen Vorausbestimmten, um durch sein Erscheinen den vorher festgelegten Prozeß der Aus-

sonderung dieser aus der massa perditionis zu vollziehen, sondern zu allem, was verloren ist, zu dem ganzen Volke Israel. Der den Schranken der Leiblichkeit entnommene Herr kennt auch die Schranken des Volkstums nicht mehr, sondern sendet seine Jünger εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Der Herr hat es sich sauer werden lassen, alle zur Umkehr und zum Glauben zu bringen; vor und in der Arbeit hat er nicht den Gedanken, nur die Erwählten herbeilocken zu wollen. Sein ganzes Hoffen, Zittern und Klagen beweist, daß er einen Umschwung, einen Halt in der Entwickelung zum Verderben erwecken will, kein Gedanke an Prädestination lähmt sein Wirken.

Anders ist der Blick auf die vollbrachte Arbeit. Ihr Ergebnis steht in einer kleinen Gemeinde von Jüngern vor ihm, die anderen haben nicht gewollt. Das ganze Hochgefühl, von Gott gesandter Heiland zu sein, und die ganze Demut des Menschensohnes deuten dies Ergebnis als eine Auswahl Gottes, die sich in seiner Arbeit unter den Menschen vollzog. Die Reflexion auf das Wollen und Nichtwollen tritt vor dem Gedanken zurück, daß es Gott gefallen hat, diese auszuwählen.

Es sind die ἐκλεκτοί, die Gottgesegneten, denen vor Grundlegung der Welt das Reich bereitet ist; um ihretwillen verkürzt Gott die Drangsale der letzten Zeit, er erhört ihre Gebete, er kennt sie, sie sollen sich freuen, daß ihre Namen im Himmel geschrieben sind. Des Vaters Wohlgefallen ist es, ihnen das Reich zu geben. Die dem Rufe Christi folgsam waren, erweisen sich dadurch als von Gott Erwählte. Die Ursache ihres Glaubens wird in die Ewigkeit zurückdatiert. Ihr Glaube wird aber nicht auf ihre Empfänglichkeit, auf Christi Wirksamkeit und Gottes Allmacht repartiert; kein Versuch wird gemacht, den Knoten aufzulösen, als wenn Knoten nur zum Auflösen da wären, nicht zum Zusammenhalten. Mit einem Griff erfaßt der Herr in seinem Glauben das Ergebnis seiner Arbeit als Gottes Werk.

So ists bei den Synoptikern, bei Johannes ists nicht anders. Die zu Jesu kamen, hat ihm Gott gegeben, und dann umgekehrt, die ihm Gott gegeben hat, kamen zu ihm. Bei Johannes geht der Herr tiefer auf diese Fragen ein. Der letzte Grund der

Trennung der Menschen in solche, die kommen, und in solche, die nicht kommen, ist das aus der Wahrheitsein der einen und das Bösethun, die Teufelskindschaft der andern. Nur scheinbar werden so zwei metaphysisch geschiedene Klassen aufgerichtet, in Wirklichkeit beruht das aus Gott- und aus dem Teufelsein auf der freien Entscheidung des Menschen selbst. Glauben sie, so sieht man daran, daß sie aus Gott sind, und widerstreben sie, so kommt daran ihre Teufelskindschaft zum Vorschein. Es wird im Evangelium Johannes ganz naiv ohne tiefere Vermittlung die allgemeinbiblische doppelte Beurteilung der Annahme und Verwerfung Christi geübt: alles, was geschieht, auch mit menschlicher Freiheit, geschieht von Gott aus, daneben bleibt die Verantwortung der Menschen betont. Unzweifelhaft stellt Johannes das Ergebnis des Wirkens Christi mehr unter den Gesichtspunkt der göttlichen Wirkung. Er beschreibt die Ereignisse vom Standpunkte des Glaubens aus. In der Ferne erscheinen die Entscheidungen einzelner Menschen als einheitliche Thaten Gottes. Das Resultat des Wirkens Christi wird als Gottes Werk in die Ewigkeit zurückverlegt. Die Ausführungen des Herrn bei Johannes beruhen auf der demütig-dankbaren Uebersetzung der vor Augen liegenden Wirklichkeit in die Sprache des Glaubens, die Gott als Subjekt zu dem menschlichen Vollbringen als dem Objekte setzt, ohne zu grübeln, wieviel auf Rechnung des einen und des andern kommt. Gottes allen geltender Heilswille ist an den Bekehrten zur Verwirklichung gekommen. Dabei gilt es, sich zu bescheiden und dankbar zu sein.

Vernehmen wir die Aussagen der Briefe, aus denen das Echo des Heilsrufes herausklingt. Da bot die Erwählung Israels aus den Völkern das Paradigma, die Analogie zur Erwählung der Christen aus dem Volke Israels. Der Erwählungsgedanke liegt im Bewußtsein der neutestamentlichen Schriftsteller. Für Petrus besteht τὸ γένος ἐκλεκτόν aus den gläubig Gewordenen. Die Erwählung vollzieht sich ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος I Pt 1 1 2, wobei an die Taufe zu denken ist. Petrus geht scheinbar einen Schritt auf die praedestinatio gemina zu, wenn er von der ἀπειθοῦντες sagt I Pt 2 8, προςκόπτουσιν, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.

Aber beruht das nicht auf dem Gedanken der χρίσις, die mit Christus eingetreten ist? Die ethische Bedingtheit der Dahingabe ist mitgedacht, wenn auch nicht ausgesprochen, dem gläubigen Sinn verschwindet beim Ansehen der Resultate wie die Ursachen der Natur, so die Freiheit der Menschen in dem großen göttlichen Willen. Der angeführte Satz ist der Rückschluß des gläubigen Gemütes von dem Erfolg der apostolischen Predigt auf den Gott, der alles lenkt. Der Gedanke der Erwählung verdankt seinen Ursprung nicht einem Gedankenzug von dem vorher fertigen Gottesbegriff in die Welt, sondern einem Gedankenzug von unten nach oben.

Aehnlich deutet Jakobus die Thatsache, daß die Gemeinde aus ταπεινοί und in πτωχοί besteht, auf eine Erwählung der Niedrigen durch Gott gerade im Gegensatz gegen die Leser, die die Reichen vorziehen Jak 2 6. So ist in den meisten Fällen ein gerade vorhandenes praktisches Bedürfnis der Anlaß, an den die biblischen Schriftsteller ihre theoretischen Auseinandersetzungen anknüpfen. Daher weichen dieselben auch mitunter von einander ab, und es muß einen nur Wunder nehmen, wie groß die Uebereinstimmung in diesen großen Gesichtspunkten ist. — In jener Zusammensetzung der Gemeinde spiegelt sich eine höhere göttliche Ordnung, das göttliche Leben selbst. Die Leser sind einmal durch die Erwählung Jak 2 5, dann durch die Wiedergeburt 1 18 geworden, was sie sind, nämlich Christen; so hat sich also ihre Erwählung in der Wiedergeburt vollzogen; über ihre Bedingung wird nichts gesagt. Der Glaube ist es nicht, da ja das Reichsein im Glauben das Ziel der Erwählung, der Glaube mithin von Gott bewirkt ist. Der Bestand der Gemeinde wird also ganz naiv darauf zurückgeführt, daß Gott nach seinem Entschlusse sie wiedergeboren hat durch das Wort der Wahrheit, daß sie seien die ἀπαρχή τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

Nicht weiter geht die Apostelgeschichte Act 13 48. ὅσοι τεταγμένοι ἦσαν εἰς ζωήν, die sind gerettet. Der Rückschluß wird freilich immer undeutlicher. Aber es bleibt bei der bloßen Aussprache des Glaubens. Theorien, Spekulationen sind noch fern.

Bei Paulus ist es zunächst nicht anders. Die Thessa-

lonicher wissen sich (εἰδότες) I Thess 1 4 von Gott ausgewählt, weil sie die Botschaft des Heiles angenommen haben. Aus ihrer Annahme des göttlichen Wortes erkennen sie ihre Erwählung; sie wissen sich als die Gottgeliebten, die Gott nicht zum Zorn, sondern dazu gesetzt hat, daß sie die Erettung durch Christum erlangen sollen. Wie bei Petrus heißt es II Thess 2 13: ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ἀπαρχὴν εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος; in dem Akt der Taufe giebt er ihnen die Weihe des Geistes. Die Erwählung vollzieht sich in der Taufe, oder vielmehr der Glaube wird neben der heiligen Taufe der Akt, darin sich die Erwählung vollzieht: ἐν πίστει ἀληθείας wird die Erwählung perfekt. Indem Gott den Glauben wirkt, erwählt er die, in denen er entsteht.

Nicht Röm 9—11, sondern Röm 8 28—30 finden wir den Herzpunkt der Erwählungslehre des Apostels. Das ist das Bekenntnis des Gläubigen, der sich sicher weiß in seinem Gott, da ist nichts von Vermittelung zwischen Freiheit und Abhängigkeit, das schöpft aus dem Vollen, aus der Tiefe eines gläubigen Herzens heraus. Ausgehend von den Trübsalen dieser Zeit, die den Gläubigen nicht irre machen können, spricht er es aus, daß denen, die Gott lieben, den Erwählten, alle Dinge zum Besten dienen, und von dieser Gewißheit aus eröffnet sich ihm eine weite Fernsicht in die geheimsten Gedanken Gottes hinein, der vorher versieht und vorher bestimmt und die Vorherbestimmten beruft, rechtfertigt und verherrlicht. Dies ist die reine Sprache des Glaubens von seinem eigenen, ewigen Heil, keine Fundgrube für Theorieen, nur eine Quelle zur Stärkung der Glaubensgewißheit. Die Versuche, dieses Triumphlied der Gläubigen dogmatisch auszubeuten, klammern sich an die beiden Worte ἀγαπῶσιν und προέγνω. Προγιγνώσκειν hat aber im biblischen Sprachgebrauch nicht die Bedeutung wie im deutschen, es ist nicht das sensitive Erkennen, sondern ein effektives gemeint; es bedeutet ein Heraussuchen, Erküren, es ist dem προορίζειν verwandt (vgl. das hebräische ידע). Cremer sagt, es bedeute nicht eine Affektion des Bewußtseins, sondern ein Erfassen des Objektes. Das ἀγαπῶσιν sodann ist hier dem Sinn und Brauch des ganzen neuen Testamentes entsprechend nicht Realgrund, sondern Erkenntnisgrund der Erwählung.

Die herkömmliche Verbindung zwischen προέγνω und ἀγαπῶσιν war das Fundament der allgemein verbreiteten Lehre von der Erwählung; die Lehre von der Präszienz, die hinter dem προέγνω gefunden wird, ist die Hinterthür, durch die der offiziell herausgetriebene Semipelagianismus zum Zweck der einheitlichen Formulierung der Erwählungslehre und der Verwandlung des Erwählungsglaubens in eine Erwählungslehre einen breiten Eingang in die Kirche der Reformation fand. Die Präszienz ist ein ganz unseliger, unbiblischer Begriff; sie ist die Verleugnung des Glaubens, der Tribut der Frömmigkeit an den Primat der theoretischen Vernunft, sie ist schuld an dem ganzen Wirrsal, das Produkt einer Zeit, die die starken Füße des Glaubens verloren hatte und darum auf den elenden Krücken vernünftelnder Ueberlegung gehen mußte, einer Zeit, die es nicht mehr verstand, wie man Gottes Gnadenwahl und die menschliche Freiheit zugleich behaupten kann. Um des Götzen der intellektuellen Einheitlichkeit willen mußte sie zum Hobel und zum Leimtopf greifen, Hobel und Leimtopf — die unentbehrlichen Requisite der alten und der neuen Scholastik. Sieht die Schrift, sieht der Glaube in dem Menschen Christus Gottes Sohn und Gott selbst, die Scholastik bricht Gott und Mensch in ihm auseinander, hobelt von beiden Teilen etwas ab und leimt es zu einem Gottmenschen wieder zusammen. So macht sie es mit dem Naturgeschehen, so macht sie es mit allem, weil sie vergißt, daß die Wirklichkeit des Glaubens nicht auf derselben Fläche liegt wie die Wirklichkeit, die wir mit den Augen gewahren, daß wir jener aber nur gewahr werden, wenn Gott in uns das ethisch und geschichtlich bedingte Organ des Glaubens erweckt. So geschah es auch mit der Lehre von der Erwählung. Man nimmt Gottes Allmacht und des Menschen Freiheit, die ja in dem Erwählungsbewußtsein enthalten sind, auseinander, hobelt sie ab und leimt sie schließlich zu einem Etwas zusammen, was kein Glaube und keine Erfahrung, sondern ein unförmliches Mittelding zwischen beiden ist. Den Wagemut des Glaubens hat man verlernt.

Die sedes propria der Erwählungslehre Eph 1_{4-6} läßt als den Grund der Erwählung Gottes Wohlgefallen und freien

Gnadenwillen, als ihr Ziel die Realisierung der Heiligkeit und des mit der Kindschaft gegebenen Heils erkennen; die Erwählung vollzieht sich nach Ephes 4 4 in der Hinzuführung zur Christengemeinde, zu der die mittels des Evangeliums Berufenen gelangen. Der göttliche Heilsratschluß ist eine πρόθεσις τῶν αἰώνων, wie auch nach den älteren Briefen. Die späteren Briefe schreiten dazu fort, den Anker der eigenen persönlichen Heilsgewißheit in die Tiefe der Ewigkeit zu versenken.

Der Heilsratschluß Gottes mit uns, seinen Gläubigen, wird mit dem Weltplan verbunden. So quillt die Rede von der Erwählung aus der Tiefe der Heilsgewißheit der Gläubigen hervor.

Nach den Pastoralbriefen erscheint das Apostolat bestimmt, in den Erwählten den Glauben zu wirken, wie auch sonst alles Verhalten des Apostels auf die Heilsvollendung der Erwählten hinzielt. Es ist hier die paulinische Art, von der Erwählung zu reden, vollkommen gewahrt, ohne daß die crux der Reformierten 1. Tim 4 ein störendes Argument beibringen könnte. Hier ist die allumfassende Fürbitte mit dem sich auf alle erstreckenden Heilsratschluß Gottes begründet, wie ja oft in der Schrift die für uns interessantesten Hauptstellen nur als Unterstützungen gelegentlicher Mahnungen erscheinen.

Indem wir Röm 9—11 einer besonderen Erörterung vorbehalten, stellen wir folgende Punkte als charakteristisch für die neutestamentliche Lehre von der Erwählung zusammen.

1. Fast alle jene Erkenntnisse sind als dankbar-demütige Zeugnisse, als Glaubenserkenntnisse gemeint. Sie entspringen der Art, wie der Glaube das eigene Vorhandensein und den Glauben anderer beurteilt. Der Glaube ist ein Zauberkreis, entweder man kommt hinein, und dann nimmt er einen ganz gefangen, oder man kommt nicht hinein. Der muß alles auf Gott zurückführen, der hineingekommen ist; auch das eigene Glauben selbst, Gott hat es durch den heiligen Geist entzündet. Nur das Erbarmen Gottes hat dieses neue Lebensprinzip in mir hervorgerufen, denn andere, die sozial und psychisch in keiner anderen Lage sind als ich, sind nicht zum Glauben gekommen.

2. Der Glaube, der sich als eine Gnade des erbarmungsreichen Gottes weiß, macht demütig. An mir ist nichts, um deswillen Gott mich erwählt haben könnte. Je schärfer durch den Glauben mein geistliches Auge wird, um so mehr gewahrt es, daß Gott ohne all mein Verdienst und Würdigkeit mich begnadet hat, um so höher steigt Gottes Erbarmen. Jede Reflexion auf gegenwärtige oder zukünftige Würdigkeit und Empfänglichkeit ist ausgeschlossen.

3. Im Zug des christlichen Glaubens an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer und Herrn der Welt liegt das Verlangen, sich seines Heiles ganz sicher zu wissen Mit der Erwählungslehre befestigen sich die Gläubigen in der Gewißheit ihrer kosmischen Zentralstellung. Ist Christus Gottes Sohn, so ist das Reich Gottes das Weltziel, so ist die Gemeinde der Gläubigen die Hauptsache in der ganzen Weltentwickelung. Der einzelne Gläubige erkennt sich in demütigem Stolz als einen solchen, an dem das Weltziel zur Verwirklichung gekommen ist, dem trotz seiner Unwürdigkeit das Geschenk des Heiles zugedacht war.

Diese vollständige Ignorierung des ethischen Faktors bei der Aneignung des Heiles, so sehr sie der Stimmung des Glaubens entspricht, bringt doch schwere Gefahren mit sich, wenn sie das Gebiet der eigenen Persönlichkeit verläßt. Man darf solche Stimmungen nicht zu objektiv gemeinten Theorien ausbeuten. Was für das demütige Subjekt wahr und christlich ist, kann für den Theoretiker falsch sein. Es ist vielleicht geraten, um jedes Mißverständnis auszuschließen, das durch den Gebrauch von subjektiv und objektiv entstehen könnte, zu bemerken, daß unter subjektivem Glauben durchaus nicht eine Phantasie, ein schöner Traum gemeint ist, den man nicht stören darf, obgleich ihm keinerlei Realität zu Grunde liegt, und mit objektiver Erkenntnis ist nicht eine solche ohne weiteres gemeint, die umgekehrt reale Objekte zu Tage fördert; sondern die subjektive Erkenntnis des Glaubens ist eine innerliche Erkenntnis wirklicher reeller Größen auf dem Weg des Glaubens, d. h. des Herzens, der ganzen Person, sofern sie Christi eigen geworden ist. Eine objektive Erkenntnis ist eine solche, dabei eine gewöhnliche Methode von andern Objekten des

Erkennens auf die Welt des Glaubens übertragen wird, um mittels derselben die Wahrheiten des Glaubens zu zerschneiden, zu verbinden, zu recken und zu strecken, wie eine logische oder physikalische Erkenntnis, auf der man ein ganzes Gebäude rein intellektueller Folgerungen oder vielmehr Vermutungen aufbaut. —

Aber hat Paulus in dem 9. Kapitel des Römerbriefes nicht eine prinzipielle verstandesmäßige Bearbeitung der Erwählungsgnade geliefert? Gewiß, das 9. Kapitel verläßt den Standpunkt gläubig-dankbaren Bekenntnisses und nimmt den der heilsgeschichtlichen Untersuchung ein. Das Thema von Röm 9—11 ist die dem Apostel auf dem Herzen brennende Frage, wie sich die Verheißung an Israel mit der Verwerfung des Messias durch die Juden, oder, gläubig-passiv geredet, mit der Verwerfung der Juden durch den Herrn verträgt. Innerhalb dieser Erörterung erscheint als Episode die Ausführung über die Prädestination und den Herrn, der verstocken und sich erbarmen kann, wie er will. Diese Erörterung will jedes Fragen und Bedenken mit Berufung auf Gottes freie Gnade niederschlagen, die ohne Rücksicht auf leibliche Abstammung und auf das eigene Verhalten der Menschen auswählt, wie es ihr beliebt. Es ist ohne Zweifel die reine doppelte Prädestination, die hier erscheint. Freilich ists nur eine Seite der Sache, indem der geschichtliche Verlauf sub specie aeterni betrachtet wird. Es ist die Anschauung des Glaubens, die sich in demselben Subjekt praktisch wohl mit dem Schaffen und Ringen um die Seligkeit verträgt. Beide Betrachtungsarten übt der Apostel kräftig und lehrt sie uns üben, ohne daß wir mit jeder warten müßten, bis jemand die Sache theoretisch auseinandergenommen und wieder fein säuberlich zusammengefügt hätte. Ueber des Apostels Paradoxie „Schaffet, daß ihr selig werdet, denn Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und Vollbringen" — können wir eben nicht hinaus.

Mit der Konstatierung der Verwerfung geht an unserer Stelle der Apostel scheinbar ganz aus dem Bereich des Glaubens hinaus, denn die Lehre von der Verwerfung anderer ist gar kein Glaubenssatz, sondern ein der Diskussion überlassener Folgesatz aus dem Glauben an die eigene Erwählung.

Aber in Wirklichkeit übt der Apostel diese Betrachtung nur, um den Juden jeden Anlaß zum Stolz zu nehmen. Gott hat keine Verpflichtung gegen sie. Von seinem Rechte, zu verwerfen, hat er einmal Gebrauch gemacht, aber nur auf Zeit. Israel bleibt nicht verworfen, sondern soll eingehen, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist. Ueber das Geschick der inzwischen lebenden und sterbenden Israeliten macht er sich keine Gedanken. Wir haben also hier wieder eine zu ganz praktischen Zwecken als Unterstützung einer Ermahnung angebrachte allgemeine Ausführung. Weder die Lehre von der Präszienz, noch die von der praedestinatio gemina finden hier einen Halt. Die große Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Kausalität zur menschlichen Freiheit, nach dem Verhältnis des Vaters in Gott zu dem Regenten und allmächtigen Herrn bleibt ungelöst. Sie ist auch nicht theoretisch zu lösen; die einzige Lösung, die praktische, liegt in dem christlichen Charakter, der sowohl alles empfängt aus Gottes Hand, als alles thut im Namen des Herrn Jesu Christi und darum auch in Abhängigkeit von Gott, dem Vater.

2.

Lehrreich ist noch ein kurzer Blick in die Geschichte der Lehre hinein. Mit einer großen Regelmäßigkeit offenbart sie uns den schon in der neutestamentlichen Entwickelung aufgezeigten Gang. Es steigt in einem aus der Welt und der Sünde herausgeretteten großen christlichen Charakter als ein lichter Stern die Gewißheit auf, von Gott aus freier Gnade erwählt zu sein. Dann verarbeitet aber entweder dasselbe christliche Subjekt oder eine ganze Schule diese tiefinnerliche Gewißheit des Glaubens zu Lehren objektiver Natur. Die von Gott seinen Erwählten geschenkte Schutzhülle wird abgestreift, zerschnitten und wieder zusammengestückt. Worin ein Held Gottes gläubig lebte, das dient nicht als ein Licht, um die eigene Heilsgewißheit daran zu entzünden, sondern als Fackel, um damit die ersten und letzten Dinge der Welt zu ergründen. Das Geheimnis des Herzens wird analysiert, kombiniert, korrigiert, Kompromissen unterworfen, bis es zuletzt unkenntlich als Kirchenlehre aus dieser Werkstatt hervorgeht.

So bei Augustin: Sein Christentum bestand in erfahrener Gnade Gottes. Seinen Glauben weiß er als Geschenk und Pfand der göttlichen Barmherzigkeit. Aber nun will er vom Standpunkt der erfahrenen Gnade aus die Weltgeschichte erklären und darstellen und eine objektiv für alle, Gläubige und Ungläubige, geltende Doktrin entwerfen. Das ist aber unmöglich. Die erfahrene Gnade Gottes, der ja gewiß zugleich der Schöpfer und Herr der Welt ist, läßt sich nicht als eine Doktrin entwickeln. Das ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Man kann nur als unbewußtes Werkzeug Gottes in seinem Berufe das Evangelium verkündigen und die Wirkungen Gott überlassen, aber man kann nicht sagen, wie und warum Gott diese Wirkungen schafft.

Augustin aber hat es unter dem Einfluß des griechischen Geistes mit seiner Zeit für Unwissenheit oder Unglaube gehalten, nicht auf jede Frage eine Antwort zu wissen und darum die höchsten Thatsachen, die tiefsten Geheimnisse seines innern Lebens dem konstruierenden Verstand preisgegeben und sie zum Ausgangspunkt einer die Welt umfassenden Lehre gemacht. Die Lehre von der Prädestination ist nur die vom Verstand ins allgemeine gezogene Erfahrung des Herzens. Anstatt blos seinen Glauben an seine Erwählung zu entwickeln, fängt er oben an den Prinzipien an. Aus der massa perditionis soll ein certus numerus electorum gerettet werden. Er wird gerettet, weil Gott ihn prädestiniert. Der Heilsratschluß beruht nicht auf der Präscienz, sondern die Prädestination wirkt den Glauben. Augustin wie jeder, der von der Erwählung sprechen will, vor die Allmacht und die Persönlichkeit Gottes gestellt, entscheidet sich für die Allmacht. Was objektiv bei ihm richtig ist, daß er von Gott seinen Glauben geschenkt weiß, ist, in eine Theorie verarbeitet und auf alle Menschen bezogen, halbwahr und gefährlich. Als Theorie wurde sie von Pelagius im Namen der sittlichen Verantwortlichkeit bekämpft.

Das Ende des Streites war bekanntlich der nominelle Sieg Augustins. Weil das Christentum Religion ist, muß dieser Sieg des Augustinismus Befriedigung erwirken; weil es die höchste Sittlichkeit umfaßt, könnte man sich vielleicht darüber freuen, daß

nachher doch Pelagius zu seinem Rechte kam. Die beiden Faktoren des Christentums, die sich hier in ihrer Isoliertheit bekämpften, hätten nur anders geeint werden müssen. Die Einigung, die man vornahm, war die allerschlimmste. Man setzte dem pelagianischen Wein ein paar Tropfen augustinischen Weines zu und klebte die berühmte Etiquette „Augustinisch" darauf. In Wirklichkeit blieb der Semipelagianismus herrschend; denn die Kirche hatte sich, wie Rothe sagt, von Alters darauf eingerichtet, daß trotz aller magischen Apparate und Zaubereien alles doch schließlich auf das Thun der Menschen gestellt war. Die augustinische Prädestinationslehre hätte die Kirche als Heilsanstalt gesprengt. Augustin ist in der römischen Kirche, die nie etwas Wesentliches aufgab, wenn sie auch zu einer ganz andern Praxis kam, nie desavouiert, aber immer mehr unterdrückt worden.

Gottschalk ist noch ein schlagendes Beispiel vom Recht eines Erwählungsglaubens, vom Unrecht einer Erwählungslehre. Nach einem verfehlten Leben war die Erwählungslehre seines Lebens Halt und Kraft geworden. Er verficht sie, wie man etwas Erlebtes und seines Daseins Grund verficht, nicht wie eine Formel der Schule. Er hatte sich in die Hände seines Gottes beschlossen, der alles wirkt, aber mit der praedestinatio gemina trat er in das Gebiet der objektiven Erkenntnis über und stieß an das Fundament der Kirche, die mit ihrem ganzen Apparate von Priestern und Sakramenten bei einer solchen Erwählungslehre überflüssig war. Der Ausgang des Streites war der, daß die siegreiche Hinkmarsche Formel zwar einen augustinischen Klang, aber den semipelagianischen Lehrbegriff Gregors hatte. Die semipelagianische Formel war Ausdruck des herrschenden Glaubens; neben der herrschenden kirchlichen Praxis hätte das Bekenntnis zur praedestinatio gemina, die nur ein Produkt theologischer Spekulation, nicht ein Ausdruck des Glaubens an Gott den Vater ist, doch nichts bedeutet.

Die Reformation entstand, indem der Geist Augustins einmal wieder umging in der Welt. So mußte es auch zu einer Erneuerung des Erwählungsglaubens kommen. Die Helden der Reformation hatten nicht nur eine Erwählungslehre, sondern auch einen Erwählungsglauben.

Luther hat sein neues Verständnis des Christentums auch in dem Schema des freien und unfreien Willens zur Darstellung gebracht. Er war kein Systematiker, aber es zeichnete ihn etwas aus, ohne das ein solcher nicht leben kann, davon er zehrt; er war ein religiöses Genie. Von seinem Grundgedanken aus, daß Gott nicht nur die objektive Heilsanstalt, sondern auch den Glauben und die Buße schafft, mußte er zur Erwählung kommen. Die mittelalterliche Theologie hatte es über einen feinen Synergismus nicht hinausgebracht. Gott bietet nur ein auxilium dar; der religiöse Herzpunkt war geschwächt. Der religiöse Gedanke, daß Gott den Glauben schafft, stand aber gerade für Luther am meisten fest. Gott überläßt die Aneigung des von ihm bereiteten Heils nicht der subjektiven Selbstthätigkeit, sondern er schafft selbst die Offenbarung des Geistes in der einzelnen Person, den Glauben; aber das, was von außen als das Subjektive erschien, war ihm, der es erlebt hatte, das Objektive, Gegebene. Er hat mit der Vorstellung gebrochen, als setze sich das religiöse Erlebnis aus einer Reihe sakramental-objektiver und menschlich-subjektiver Faktoren zusammen (Harnack). Damit hat er für einen jeden, der draußen steht, die christliche Religion in einen Zauberkreis verwandelt, dem nur denkenden Geist den Eingang erschwert, aber sie für jeden klar gemacht, der darin steht. Er hat die Betrachtung wieder hergestellt, in der der gläubige Christ die Religion erlebt. Der Gläubige weiß sich erwählt von Gott, um seines Glaubens willen weiß er das. Freilich, Luther selbst hat den neuen Wein wieder in die alten Schläuche der Scholastik gefüllt, er hat die Naivität des Glaubens wieder abgestreift und so gethan, als sei die Erkenntnis des Glaubens ein Satz des empirischen oder philosophischen Wissens, den man dem ganzen Mechanismus eines logischen Verfahrens ausliefern dürfte, um möglichst viel objektive, theoretisch gemeinte Erkenntnis herauszuschlagen.

Zwingli ist der Held der Reformation, der zuerst die neue Erkenntnis „Gerecht aus Gnaden durch den Glauben“ in der Erwählungslehre besonders ausdrückte. Er geht nicht von einem spekulativen Gottesbegriff deterministischer Art aus, um von da aus zum Erwählungsgedanken herunterzusteigen, sondern der

Weg ist entgegengesetzt: Zwingli geht vom Glauben aus. Der Glaube ist die direkte Wirkung des Geistes Gottes im Menschen, ist das reale Leben in Gott. Mit ihm ist die Heilsgewißheit gesetzt. Zwinglis Schluß ist also nicht: Gott erwählt, er hat mich erwählt, so muß ich selig werden, sondern: ich weiß mich im Besitz des Glaubens, darum auch des Heiles, also muß ich erwählt sein, qui credit, iam certus est, se Dei electum esse. Erst nachher macht sich die Lehre darüber her und läßt die Erwählung an die erste Stelle treten, als sei sie gewiß vermöge einer sonstwoher gewonnenen Erkenntnis.

So wird der Zusammenhang zerrissen, in dem die Lehre von der Erwählung als Glaubenslehre zu stehen kommt. Sie vertrocknet, wenn man sie trennt von dem Glauben, auf dem sie gewachsen ist als eine späte, aber köstliche Frucht. Nun ist die Erwählungslehre objektive Erkenntnis, die zu glauben ist, und wirkt als bestimmendes Prinzip auf die Gottesidee. Ein heilloses Durcheinander beginnt. Was anfangs warm aus dem Gemüt herausquoll, wird kalte Lehre und muß nachher in den einzelnen frommen Herzen, um praktisch als Trost und Kraft genießbar zu werden, eine Aufwärmung durchmachen, die nicht allen gelingt. War der Glaube zuerst ein Erkenntnisgrund der Erwählung, so wird er nachher nicht für seine eigene bescheidene Wahrhaftigkeit, sondern für die objektive Erkenntnis Folge der Erwählung. Früher hieß es (Zwingli): constat eos qui credunt, scire se esse electos, qui enim credunt, electi sunt. Antecedit fidem electio.

Der Gläubige sieht seine Erwählung durch Gott, wenn er nach dem Grund seines Christenstandes forscht. Daraus wird später das allgemeine Gesetz: Gott wirkt mit Notwendigkeit in dem einen den Glauben, in dem andern wirkt er ihn nicht. Die sittlich-geschichtlichen Bedingungen, unter denen er entsteht, werden ignoriert. So bekommt das reformierte Christentum seine Härte, seinen alttestamentlichen Charakter; es betont ebenso vorzüglich Gottes Majestät und Allmacht wie das Luthertum Gottes Gnade. So geht es, wenn man vergißt, daß die Wahrheiten des Christentums nur Sinn haben als Glaubenswahrheiten; wenn man den Erwählungsglauben nach allen Seiten zerzaust und wieder zusammen-

setzt, dann kommt man zu den Folgesätzen der praedestinatio gemina, die die Bedeutung Christi ignoriert. Das ist die Folge, wenn man das Heiligtum des Herzens dem Handwerk der Scholastik preisgiebt.

Calvin ging ebenfalls aus von praktischen Gedanken. In der ersten Ausgabe seiner Institutio giebt er unserer Lehre den einfachsten glaubensmäßigen Ausdruck: „Die erwählt sind, hören die Berufung, werden gerecht und verherrlicht". Es geht ihm um Betonung der augustinischen Sätze als einer Grundlage der Rechtfertigung aus Gnaden, um einen Sturmbock zu gewinnen gegen den Katholizismus. Aber später verfällt er dem allgemeinen Schicksal. Aus dem Erwählungsbewußtsein schließt der Verstand auf eine doppelte Erwählung. Was weiß aber der Glaube von einer doppelten Erwählung zu sagen? Nach dem Sündenfall der Theologie, da sie, den Lockungen des griechischen Geistes folgend, vom Baum der Erkenntnis zu essen versuchte, ists wie eine Erbsünde, die sie immer und immer wieder treibt, die ihr gesetzten Schranken der subjektiven Glaubenserkenntnis zu durchbrechen und hinter die Thatsachen des Glaubens kommen zu wollen. Wie oft freilich verwirkt sie dadurch das Paradies der Kindeseinfalt und Herzensfrömmigkeit! So wird unter den Händen Calvins aus der Glaubensgewißheit der Christen das decretum horribile, darnach Gott der Urheber der Sünde ist. Er treibt die Prädestinationslehre auf die Spitze. Sie wird zum Eckstein des Glaubens in der systematischen Bearbeitung der Glaubenserkenntnis, sie wird zum Objekt des Glaubens, zum Schiboleth im Streit der Konfessionen und Parteien.

3.

Es ging in diesem historischen Teil um die Einsicht in die Tiefen der Persönlichkeit, darin der Erwählungsglaube entsteht. Es ist ein Gedanke von Gottesmännern, denen Leben aus Gott geschenkt ist; von Helden, die aus dem Vollen heraus, aus dem Glauben heraus zu leben wissen. Sie bedürfen dieses Glaubens, um einer ganzen Welt gegenüberzutreten, um auch den Gegenwirkungen der eigenen sündigen Natur gegenüber ihres Heiles ge-

wiß zu bleiben. Die Gewißheit ihrer Erwählung ist nicht angewandte, auf sie bezogene Lehre, sondern Leben, und ihre Lehre ist auf die Erkenntnis gebrachtes Leben. Sie ist kein Produkt der mühseligen Forschung, sondern Geschenk des göttlichen Geistes.

Aber wie bald nach der Heldenzeit der Reformation merken wir Epigonenluft. Epigonen sind die Ordner und Sammler des geistigen Erbes großer Männer. Sie messen, vergleichen, verarbeiten, ziehen Folgerungen, tragen allem Rechnung, sie fragen nach Gründen und finden sie. Wo einer der Helden mutig, stark und gewiß in seinem Glauben drauflos lebte, da untersuchen sie sorgfältig das Fundament des Glaubens, bauen Subkonstruktionen, breiten aus einander und bearbeiten, was der Helden Lebenskraft und Trost war. Aus den verfallenen Burgen, darin die Ritter trotzig hausten, brechen sie Steine heraus, um sie in seltsamer Verbindung beim Aufbau ihrer Hütten zu verwenden. Das Epigonentum der lutherischen Zeit will nicht glauben, sondern wissen. Was Glaubenskraft war, wird Lehrsatz, glaubenforderndes Dogma. Aus der Blume des Glaubens haben sie nicht den Samen herausgenommen, um gleiche Pflanzen mit Wurzeln zu ziehen, sondern sie haben die Pflanze abgeschnitten, zerschnitten und wieder zusammengesetzt und ohne die Wurzel, die im Herzen steckt, konserviert.

Die lutherische Theologie will den Universalismus des Christentums und die Erwählung zu gleicher Zeit behaupten. Auf rein verstandesmäßige Weise soll beides in einander gearbeitet werden. Es wird hie und da etwas abgehandelt, bis die Widersprüche scheinbar weggebracht sind, bis man mit der Aufstellung von voluntas antecedens und consequens, der Zerteilung von πρόθεσις, πρόγνωσις und προορισμός die Sache so klar gemacht hatte, daß niemand mehr herauskommt. Universalismus und Erwählung sind durch das Band der Präszienz versöhnt; nun ist alles in schönster Ordnung: Gott erwählt die, von denen er weiß, daß sie an Christum glauben werden. Nur schade, daß dieser ganz unbiblische Gedanke der Präszienz geradezu den Nerv des Erwählungsglaubens durchschneidet und dem religiösen Interesse gar keine Rechnung trägt. Dies Lehrpflänzlein kann nur ausnahmsweise

die Wurzel des demütigen Glaubens, der nur Gnade kennt, in denen treiben, die es annehmen. Der Erwählungsgedanke gehört zu dem demütigen Glauben, der alles, sich vor allem, als ein Werk des erbarmungsvollen Gottes weiß. Bietet diese Lehrgestalt den Vorteil, daß sie den Universalismus des Christentums, daß sie die Bedeutung Christi als der κρίσις, daß sie des Menschen freie Entscheidung wahrt, so ist sie doch darum unannehmbar, weil sie den Glauben als ein Produkt der menschlichen Selbstthätigkeit und nicht ganz als Gottes Werk ansieht. Was soll man in der Praxis mit solch einer Lehre machen? Wer kann da Trost und Kräft finden? Wie kann man fröhliche Heilsgewißheit darauf gründen, wenn man lehrt, daß die erwählt sind, die im Glauben bis zum Ende beharren? Kann das Motiv oder vielmehr das Quietiv der Lehre mehr verkannt werden, als wenn man alles auf den Menschen stellt, auch wenn man hinzufügt, man stellte nicht alles auf den Menschen? Der Fehler ist der, daß diese Lehrgestalt vom Standpunkt Gottes aus entworfen ist als eine in aller Ruhe am Schreibtisch vollzogene Erkenntnis. Die Erkenntnis des Gläubigen von seiner Erwählung wird zu einer allgemeinen Lehre umgestülpt, durch Zusätze verständig ergänzt, aber ihrer subjektiven Wurzeln im Gemüt beraubt.

Die reformierte Theologie bietet ein ähnliches Bild. Sie verkennt ganz das Interesse des Glaubens an der Erwählungslehre und befriedigt mittels derselben nur einen ins allgemeine gehenden Erkenntnistrieb. Auch sie stellt sich auf Gottes Standpunkt oder auf einen neutralen und beschreibt von da aus, wie man es mit irgend einem Natur- oder Geschichtsvorgang thun mag. Hier kommt Gottes Gnade, die Glauben schafft, zu einem Ausdruck. Aber dies ist nicht Ausdruck des Glaubens selbst, sondern einer verständigen Doktrin, aus der alle möglichen Folgerungen gezogen werden; aber von diesen weiß der Christenglaube nichts, weil er als solcher kein Interesse daran hat. So wird gefolgert, daß Gott in dem Erwählten den Glauben schafft, in dem andern schafft er ihn nicht, er verwirft diesen ausdrücklich. Eine Schule, die supralapsarische, versteift sich in diese Gedankengänge so sehr, daß sie den Fall Adams auch als von Gott ge-

ordnet erkennen lehrt. Das ist der orthodoxe Calvinismus, der auf der Synode zu Dordrecht zwar nominell über den Orminianismus gesiegt hat, aber nur mit der Einschränkung des victus victori legem dat. Die Allwirksamkeit Gottes, die ein Bekenntnis des Glaubens ist, der von seinem Thun nichts weiß, wird hier unter der das Geheimnis unkeusch auftrennenden Hand des Verstandes zur Ursache der gemina praedestinatio. Gott bewirkt in dem einen magisch den Glauben, in dem andern bewirkt er ihn eben nicht; die psychologischen, ethischen und geschichtlichen Bedingungen der Entstehung des Glaubens werden ignoriert. So tritt man auch hier aus dem Christentum heraus.

So scheint alles von Widersprüchen zu starren; es ist wirklich eine dornenvolle Lehre. Wer die Scylla der alleinigen Wirksamkeit Gottes vermeiden will, fällt in die Charybdis des Pelagianismus, und wer den menschlichen Faktor möglichst klein machen will, der ist in Gefahr, die Wirksamkeit Gottes mechanisch zu denken. Zu einer goldenen Mittelstraße ist der Pfad zu eng. Wie machen wir es, um beiden Momenten unverkürzt zur Geltung zu verhelfen, daß Gott die Gläubigen erwählt, und daß er den Glauben schafft? Wie vereinigen wir den unentbehrlichen Vorzug der reformierten Lehree, daß sie Sicherheit und Heilsgewißheit giebt, mit der Weitherzigkeit der lutherischen? Wie reimen wir die ewige Erwählung mit der Heilsveranstaltung in Christus? Wie vermeiden wir praedestinatio gemina und praescientia, überhaupt alle falschen Konsequenzen aus dem Heilsbewußtsein der Erwählten? Ganz einfach, indem wir sie nicht ziehen. Man muß einer Methode den Abschied geben, die in einem frommen Gemüt nur ein Sezierobjekt, nur einen Spiegel sieht, um darin die Prinzipien des Weltlaufes zu studieren. Die Methode der objektiven Betrachtung und Bearbeitung der Dinge des Glaubens muß gründlich beseitigt und eine andere, also die subjektive, an die Stelle gesetzt werden, welche die Objekte des Christentums als Bekenntnis des Glaubens ausspricht.

Der Versuch Ritschls, im Anschluß an eine Schule reformierter Theologen und an Schleiermacher die Gemeinde der Gläubigen, die in Christus ihr Haupt schauen werden, als in ihm

Erwählte anzusehen, vermeidet gewiß einige der gerügten Fehler. Dem Universalismus des Christentums, dem Glauben als dem Produkt Gottes in dem sittlichen Wesen des Menschen, dem thatsächlichen Erfolg der Predigt des Evangeliums wird genügend Rechnung getragen. Indem die einzelnen nicht mehr Objekt des Erwählungsratschlusses sind, sondern die ideale Gemeinde, bedarf man nicht mehr der unbiblischen Verstandesbrücke der Präszienz. Christus kommt zu seinem Recht als der, in dem die Heilsanerbietung und die Erwählung geschieht. Ich meine, trotzdem die Väter dieser Lehrweise reformiert sind, entspricht sie mehr dem lutherischen Typus als dem reformierten, weil die Erweiterung und Verallgemeinerung des Erwählungsbegriffs beiden Lehrweisen gemeinsam ist und beide versuchen, durch Einschiebung eines Mittelbegriffes — Präszienz und ideale Gemeinde — der Erwählungslehre ihren Hauptanstoß, den Zwiespalt zwischen Gottes Allmacht und menschlicher Entscheidung zu nehmen.

Aber eben dieselbe Aenderung, die dem Verstand die Lehre weniger hart machen will, macht sie dem Glauben weniger fest. Der Nerv der Erwählungslehre liegt mit nichten in der widerspruchslosen Erklärung der Erscheinungen für den unparteiischen Beobachter, sondern in der Darbietung von Trost und Kraft an das Individuum. Das „insofern" der lutherischen und Ritschlschen Lehre macht den Erwählungsgedanken ebenso schlapp wie klar; denn daß ich mich für erwählt ansehe, sofern ich bei Christus bleibe oder mich der erwählten idealen Gemeinde einrechne, das ist wie ein gebrochener Stab, auf den ich mich im Kampf mit dem Leben stützen soll. Von Gott aus darf zu dem gläubigen Subjekt, das sich erwählt weiß, keine gebrochene, sondern nur eine gerade Linie gehen. Insofern steht die reformierte Lehre trotz ihrer schweren Mängel am höchsten, als sie direkte Heilsgewißheit im Glauben an die eigene Erwählung giebt. Die Lehre Ritschls können wir darum nicht für eine Lösung der Schwierigkeiten ansehen, weil sie wie die andere auf dem Boden objektiver Erkenntnis bleibt und der Methode folgt, die seit Luther und Schleiermacher im Prinzip überwunden, doch noch die Gemüter beherrscht.

In der Ritschlschen Fassung haben wir nicht die subjektive Gestaltung der Lehre, die wir suchen. Wir müssen eine Methode finden, die es nicht unternimmt, die Thatsachen und Wahrheiten von dem Auge, das sie schaut, zu trennen, nämlich von dem Glauben. Wir müssen eine Methode haben, die die Pflanzen nicht von der Wurzel trennt, darauf sie gewachsen sind. Daß es Erkenntnisse des Glaubens sind, die wir in der Theologie gewinnen, kam bisher nur so zur Geltung, daß man für die durch logische Bearbeitung gewonnenen Sätze Glauben forderte. Aber die Pflanzen wachsen nicht alle von oben nach unten, daß sie sich selbst eine Wurzel schaffen. Wir müssen umgekehrt für die Wurzel, den Glauben, zuerst sorgen, dann wachsen die Pflanzen von selbst, die eine höher, die andere niedriger. Aus dem durch die Predigt gewirkten Glauben an Christum, als aus der Wurzel, läßt der Geist Gottes allmählich und organisch Erkenntnisse hervorwachsen, die er der Person als Ueberzeugungen schenkt. Bleibt die Pflanze klein, so schadet das nichts, ein wenig Ueberzeugung ist besser als die ganze Ueberlieferung. So werden die Sätze des christlichen Glaubens entweder ganz neu unter Leitung des Geistes in dem christlichen Subjekt geboren oder aus dem Speicher des Gedächtnisses aufgefrischt in die Wohnräume der Seele getragen. Wie wäre es mit einer Glaubenslehre, die den objektiven thatsächlichen Inhalt der christlichen Lehre in enger Verbindung mit dem persönlichen Glauben selbst darstellte, so daß zur Geltung käme, was das Subjekt davon hat, was an Trost und Kraft darinnen läge?

Eine Glaubenslehre, die nicht ehrgeizig oder furchtsam nach dem Katheder der Philosophie oder der Naturwissenschaft schielte, sondern es bescheiden mit der Kanzel und dem Konfirmandensaal hielte; die mit einem Worte den Glauben und nicht vorzüglich die Probleme mit ihren Lösungen darstellte? Glauben — und nicht Glauben an die Reflexionen anderer über den Glauben heißt das Ziel. Nicht Lösungen und Kompromisse, die die paar Leute, die sie verstehen, zu den oberen Zehntausend der Christenheit stempeln, sondern den Glauben des gemeinen und groben Mannes gilt es darzustellen.

Wie würde sich die Lehre von der Erwählung unter diesem Gesichtspunkte gestalten? Zweierlei schicke ich voraus. 1. Der Glaube spricht stets in der ersten Person, oder alles, was den Glauben ausmacht, muß in eine direkte Beziehung zu der ersten Person gesetzt werden können. Wo die biblischen Schriftsteller ihr Erwählungsbewußtsein aussprechen, wo die Reformatoren ihre Heilsgewißheit zum Ausdruck bringen, da haben wir den echten Erwählungsglauben. 2. Dieser Glaube überspringt die menschliche Vermittelung, auch die eigene Entscheidung des Subjekts; sie wird ganz von selbst in die Kette göttlicher Gnadenwirkungen aufgenommen. Der Glaube erkennt sich in seiner Demut und Abhängigkeit ganz als Gottes Werk. Wäre er nicht abhängig in Demut, so hieße er nicht Glaube. Die göttliche Kausalität wird behauptet, die Wollen und Vollbringen schafft, und zugleich das Erwirken des Heiles gefordert. Man mag das gewaltsam oder unlogisch schelten, es giebt nun keine andere Lösung der Frage, als die, welche in dem christlichen Subjekt Glauben und Schaffen zu einer praktischen Einheit verbindet. Das ist nicht doppelte Wahrheit, sondern es sind die beiden Seiten einer und derselben Sache.

Der Christ weiß sich von Gott in Ewigkeit in Christus erwählt. Das ist alles; diese Art der Glaubenslehre bedeutet eine gewaltige Reduktion. Der Christ weiß von Heilsgewißheit zu sagen (ev. Vorzug), weil er Christum durch Gottes Gnade im Glauben hat, nicht weil er auf Gottes Unterstützung angewiesen ist (kath. Fehler); auch nicht darum, weil Gott sein eigenes Verhalten zu Christus vorausgesehen hätte (luth. Fehler), sondern weil ihn Gott vor aller Welt Grundlegung zum Heil erwählt hat aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohne all sein Verdienst und Würdigkeit (reform. Vorzug); aber zugleich weiß er sich erwählt nicht kraft eines vorzeitlichen Ratschlusses, der Christus und Gottes Heilswerk in ihm umgänge, sprengte oder zum Schauspiel machte (reform. Fehler), sondern in Christus (luth. Vorzug), seine Heilsgewißheit ruht, nicht auf seiner Erwählung, sondern auf Christus. Der Erwählungsglaube entsteht durch eine Bewegung des Glaubens an

Christus zu Gott, nicht durch eine Bewegung des Verstandes von Gott zum Subjekt.

So ist in unserer Fassung der Erwählungslehre das Verhältnis des Glaubens zur Erwählung nicht das von Ursache zur Wirkung, sondern von Subjekt zu Objekt. Der Gläubige erkennt seine Erwählung in Christus; in seiner Person, die uns Bürge der Erwählung ist, ist jede Garantie gegeben, daß wir sie uns nicht zum Anlaß des Leichtsinns, sondern zum Anstoß eifrigen Strebens werden lassen, unsere Erwählung fest zu machen. Wer innerlich zu dem Punkte vorgeschritten oder geführt ist, daß Gott ihm den Gedanken seiner Erwählung schenken kann, der ist behütet vor der Gefahr, daß er sie zum Deckel der Bosheit macht. Neben dem Erwählungsglauben tritt ernst und scharf die Predigt, die das ganze aktive Seelenleben in Anspruch nicht. Die beiden Seiten, sein Heil empfangen und sein Heil erwirken, die von einer systemwütigen, nach Einheit dürstenden Theorie zu der Carrikatur des Synergismus übereinander geschoben worden sind, treten wieder echt biblisch auseinander zu einem naiv unvermittelten Verhältnis.

Darüber hinaus kommen wir nicht.

So bietet diese Methode, die mit der Scholastik gründlich aufräumt, nicht eine harte Nuß, daran man sich seinen Verstand abquälen kann, noch ein Meister- oder Flickwerk analytisch-synthetischer Kunst, noch ein Streitobjekt der Parteien und Konfessionen, die das Geheimnis des Herzens, die Perlen der Frömmigkeit durch den Staub des Kampfplatzes schleifen, sondern eine köstliche Frucht des Glaubens, die aber nur im stillen Haine einer in Gott mit Christus verborgenen Seele ruht. Niemand ist verpflichtet, zu dem Gedanken der Erwählung Stellung zu nehmen. Aber jeder Christ kann unter Leitung des Geistes dahin gelangen, daß ihm auf einem Höhepunkt seines innern Lebens sein Glauben und Ringen verschwindet, wie die Thäler dem auf dem Berge stehenden. Nur einmal vielleicht schaut man in diese lichte Ferne hinein wie Moses ins gelobte Land. Aber daran hat man schon genug; dann gilts im Kampf gegen Leid und Sünde in den Thälern des Alltagslebens das Geschaute festzuhalten. Keine täg-

liche Speise ist die Erwählungslehre; eine dünne Luft weht auf dem Berge. Aber darum soll man der Gemeinde die im Zug der evangelischen Heilsgewißheit liegende Lehre nicht vorenthalten; wo es in der rechten Weise geschieht, braucht man die Moral von Trost und Warnung nicht noch besonders daranzukleben. Daß es so selten geschieht, daran ist die herkömmliche scholastische Methode schuld, die den Glauben von innen besehen will, wie Kinder ihr Spielzeug, aber mit demselben Erfolg. Die Sache so darzustellen, wie und daß man etwas davon hat, das sind die Versuche, das Dogma aus der Frömmigkeit wiedergebären zu lassen, das ist das neue Dogma. Gegensätze, die sich nicht theoretisch zusammenleimen lassen, in der praktischen Einheit eines christlichen Personenlebens zusammenzufassen, das ist Subjektivismus. Wer weiter spekulieren will, darf es thun, aber er vergesse nicht, daß er aus den Grenzpfählen des Glaubens herausgeht. Des Glaubens Wahrheit ist keine Wahrheit von der Logik Gnaden, sondern wahrhaftiger Ausdruck der Offenbarung in Christus.

Wir dürfen nicht zu ängstlich sein mit dem Besitz und der Behauptung unseres Glaubens. Steht uns Christus und sein Heil, der Mittelpunkt der Offenbarung fest, dann dürfen wir getrost nach allen Seiten mit den Mitteln unserer Vernunft Radien, logische Konsequenzen ziehen, die an der Wahrheit des Mittelpunktes teilnehmen, wenn sie richtig gezogen sind. Aber es widerspricht der Schrift und der Reformation, wenn wir jeden Gedanken, der dem Gläubigen geschenkt wird, erst dann ohne Zagen meinen genießen zu dürfen, wenn wir ihn aus dem Glauben in das Verstandeserkennen versetzt und ihn anscheinend gegen jeden Einwand sicher gestellt haben.

Die Selbständigkeit der Religion.

Von

Prof. Lic. E. Troeltsch.

III.

Die Religionspsychologie zeigt uns die allgemeine Grundlage, die Wurzel des religiösen Phänomens, wie sie den zahllosen Gestaltungen der sozialen Religionen zu Grunde liegt. Sie zeigt nicht den historischen Anfang der Religion, von dem aus die religiöse Entwickelung ihren Anfang genommen hätte; die Anfangsgestalt der Religion entzieht sich, wie alle Anfänge des menschlichen Geschlechtes überhaupt, vollständig jeder genaueren wissenschaftlichen Analyse und ist ausschließlich auf Rückschlüsse und Kombinationen angewiesen, an welchen die Phantasie den größten Anteil hat. Sie zeigt vielmehr nur den allgemeinen, dauernden Grund der religiösen Erscheinungen, die überall, wo wir sie finden, ein bereits Gegebenes in beständiger Neuerregung fortsetzen und eben deshalb auf einer allgemeinen Veranlagung des menschlichen Wesens beruhen müssen. Aber auch so verstanden liegt diese Wurzel ebenfalls nicht unmittelbar zu Tage; sie ist nur das von der Analyse herausgeschälte Grunderlebnis, das in der Wirklichkeit immer schon in mannigfacher, meist sehr komplizirter Zusammensetzung und Bestimmtheit vorkommt. Sie ist überhaupt nichts, was auf einen bestimmten Fall als solchen anwendbar wäre, sondern steckt nur die Sphäre ab, innerhalb deren die geschichtlichen Gestaltungen der Religion sich bewegen. Hieraus

entspringt naturgemäß die Frage, wie sich jene allgemeine Wurzel zu den geschichtlichen Besonderungen verhalte, wie sich zu der allgemeinen in jener enthaltenen Wahrheit die Wahrheit der letzteren stelle. Es ist das zweite große Hauptproblem der Religionswissenschaft, das Problem der Religionsgeschichte, die letztere nicht im Sinne der Detailforschung, sondern in dem eines kritischen Verständnisses des gesamten Entwicklungsganges genommen. Nur um diese Frage des Verständnisses und der Beurteilung der Religionsgeschichte handelt es sich hier. Die beschreibende und entwickelnde Geschichte der einzelnen Religionen, eine erst in der Entstehung begriffene, durch die philologischen und ethnologischen Forschungen unseres Jahrhunderts erst ermöglichte, noch sehr lückenhafte Wissenschaft, ist für diese wie für die frühere Untersuchung vorausgesetzt.

Man hat diese Frage sehr verschieden beantwortet. Von der Meinung, daß wir es hierbei nur mit verschiedenen zusammenhangslosen oder doch nur kausal zusammenhängenden zufälligen Produkten der Vorstellungsbewegung und Kulturgeschichte zu thun hätten, können wir absehen, weil diese Ansicht schon bei der Bestimmung des religiösen Wurzelerlebnisses abgewiesen werden konnte und durch dessen Fassung vollständig ausgeschlossen ist. Der Glaube an den teleologischen Zusammenhang der Wirklichkeit, der eins ist mit dem Glauben an die Normalität unseres Denkens, fordert ein anderes Verständnis wie des religiösen Wurzelerlebnisses so auch seiner historischen Besonderungen. Dieser Glaube darf vielmehr für die Beantwortung unserer Frage vorausgesetzt werden. Es kommt nur darauf an, wie von dieser Grundlage aus der Entwickelungsgang der Religion zu verstehen ist. Hier haben nun manche, wie Renan, nur die unerschöpflich reiche und lebensvolle Besonderung der religiösen Idee ganz im allgemeinen anerkennen wollen, der ja wohl in der Hauptsache irgendwie die Wahrheit einer Befriedigung tiefster Bedürfnisse zukommen möge, die aber im Einzelnen nur eine parallele Mannigfaltigkeit buntester, nach Zeit, Ort und Verhältnissen verschiedener Ausprägungen hervorbringe; es gelte gerade sie in ihrem wundervollen Reichtum und ihrer ergreifenden Poesie zu genießen, eine ernsthafte teleo-

logische Vergleichung und Aufeinanderbeziehung sei nur Sache pedantischer Doktrinäre. Es ist die Liebe des Historikers zu den einzelnen Erscheinungen und sein naturgemäßer Sinn für die Relativität aller, welche Renan zu dieser Anschauung geführt haben. Er glaubt mit dem schmerzlichen Verzicht auf die Absolutheit irgend einer historischen Erscheinung den Genuß wissenschaftlicher Erkenntnis bezahlen und dieses Los beglückender, aber vereinsamender und wirkungsloser Gelehrtenarbeit entsagend tragen zu müssen. Freilich zeigt sich dabei auch das charakteristische Schwanken Renans zwischen Skeptizismus und Idealismus und seine Vorliebe für ästhetische Gesichtspunkte. Aber der rein historischen Behandlung liegt ein solches Verfahren immer nahe. Allein hierbei ist die Inkonsequenz und die Halbheit des Gedankens doch ganz offenbar, der eine im allgemeinen teleologische Anschauung vertritt, aber gerade da, wo es auf deren Durchführung ankommt, der poetischen Mannigfaltigkeit der Geschichte zuliebe auf sie verzichtet. Diese Denkweise mag der Detailarbeit an einzelnen Religionen oft sehr zugute gekommen sein, für die Würdigung der Gesamtentwickelung ist sie unbrauchbar. Denn die allgemeine Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Tendenz der Religion zur vollen Ausreifung ihres Wahrheitsgehaltes nützt schlechterdings nichts, wenn keiner der konkreten Religionen gegenüber diese Betrachtungsweise angewendet werden kann. Der teleologische Grundgedanke ist hier durch den ganz andersartigen ästhetischen der schönen Einheit einer bunten Mannigfaltigkeit durchkreuzt. Wenn auch Stufen der Religion immer nebeneinander bestehen bleiben werden und auch eine etwaige vollendete Religion selbst die Artunterschiede innerhalb ihrer eigenen Höhenlage nicht beseitigen könnte, so ist doch für jede teleologische und einheitliche Anschauung der Dinge die Forderung einer alle Anlagen vollendenden Zielgestalt unerläßlich. Aber freilich sind auch hier prinzipiell verschiedene Meinungen möglich.

Wer überhaupt in allen geschichtlichen Besonderungen nur Relativitäten zu erkennen vermag, kann die Anerkennung eines allgemeingültigen Endzieles nur in der Weise durchführen, daß er in jenen Besonderungen die von verschiedenen Punkten ausgehenden, in ein Ziel einmündenden Wege zur Herausstellung des allgemein-

sten Gehaltes sieht. Eine Vereinigung und Verschmelzung aller Einzelreligionen, bei der dann ihr gemeinsamer Kern als das Allgemeingültige und teleologische Abschließende heraussträte, wäre hierbei das Endziel und der kritische Maßstab. So hat Herbert Spencer das Gemeinsame und damit das Endziel und die Wahrheit der Religionen in dem sich schließlich auch vor der Wissenschaft bewährenden Glauben an die unerkennbare, aber unendliche Energie gefunden, von der alles Geistige und Natürliche nur eine gesetzmäßige Auswirkung ist. Aehnlich erkennt, diese Ideen mit dem Hegelschen Gedanken der Selbstentfaltung der göttlichen Vernunft verbindend, Goblet d'Alviella das Endziel in einem mit der menschlichen Gesamtkultur sich anbahnenden Synkretismus aller Religionen, der das ihnen Gemeinsame zusammenfaßt. Sie marschieren getrennt, um schließlich vereint zu schlagen und das Reich der allgemeinen religiösen Wahrheit durch ihre Verschmelzung zu begründen. In seinem zwar philosophisch und religiös nicht sehr tief gehenden, aber mit französischer Klarheit und Umsicht geschriebenen, durch seine Angaben dem Theologen höchst schätzbaren Buche L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous (Brüssel 1889) versucht er diesen Gang der Dinge an den religiösen Erscheinungen der Gegenwart zu veranschaulichen. Das Bestechende dieser Auffassung liegt darin, daß sie als Grundlage der Beurteilung das einzig unmittelbar wissenschaftlich beweisende, nämlich die Allgemeinheit, verwendet. Allein es ist das doch nur jener unselige und verwirrende, bedingungslose Kultus der Allgemeinbegriffe und der von ihnen ausgehenden Beweismethode. Schon die Dürftigkeit des Ergebnisses, das bei dieser Auffassung übrig bleibt und das mehr eine vorsichtig gefaßte metaphysische Idee als die Gedanken einer lebensfähigen Religion enthält, zeigt ganz deutlich, daß dieses Ziel die vielen Anstrengungen des zu ihm führenden Weges nicht wert wäre; es erforderte, daß unendlich viel der wunderbarsten religiösen Energie, der tiefsten Gedanken und Empfindungen verschwendet würde, um ein höchst bescheidenes und unbestimmtes Resultat hervorzubringen. In der That ist es überhaupt nicht das Ergebnis der wirklichen Entwickelung, sondern nur die Ab-

straktion des ihr zu Grunde liegenden allgemeinsten Phänomens und die allgemeinste und leerste Fassung des ihm entsprechenden metaphysischen Korrelates. Nur in diesem Sinne vermag Goblet d'Alviella eine sich herausstellende Vereinigung der metaphysischen Tendenzen unserer Zeit zu konstruieren, wobei es mit der Verschiedenheit der Ziele und Wurzeln dieser Tendenzen sehr leicht genommen wird; und nur indem dieser sehr gewaltthätig und leichtherzig hergestellte metaphysische Consensus ohne weiteres der religiösen Bewegung als Endziel untergeschoben wird, vermag er die verschiedenen von ihm geschilderten religiösen Neubildungen, die unitarischen, freireligiösen, theistischen, comtistischen, säkularistischen, brahmaistischen u. s. w. Gemeinden für die Keime der in der gegenwärtigen Krisis sich erzeugenden, neuen Weltreligion anzusehen. Wie er die welthistorische Eigentümlichkeit der christlichen Idee und deren Entstehungsgeschichte verkennend diese für das Erzeugnis der philosophischen Zersetzung der Antike hält, so glaubt er in jenen Gemeinden die Vorboten der aus der modernen Wissenschaft in einer ähnlichen Krisis sich herausbildenden Religion zu erkennen. Aber so wenig die christliche Idee ein Erzeugnis jenes philosophisch-religiösen Synkretismus war, so sehr sind allerdings diese Gemeinden Erzeugnisse wissenschaftlicher Zersetzung. Aus ihrer höchst lehrreichen Schilderung tritt uns deshalb die ganze Leere und Mattigkeit, die frostige Vielgeschäftigkeit einer nur metaphysisch begründeten wissenschaftlichen Religion entgegen, die der eigentlich schaffenden Kraft der Religion, des Glaubens an eine klare und energische Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, entbehrt. Das Buch zeigt uns nur, was wir schon wissen, die allseitige Zersetzung der bisherigen Gestalten des Christentums, und die Unfähigkeit jeder rein rationalen, auf allgemein-gültige metaphysische Sätze begründeten Religion, die Kraft eines auf göttliche Offenbarungen begründeten Glaubens zu ersetzen. Wirkliche Kraft hat nach Ausweis der Geschichte immer nur eine Religion, welche innerhalb der allgemeinsten Wahrheiten in die Tiefe ihrer besondersten und reifsten Offenbarung zu blicken gewiß ist. Die „religion eclectique et rationelle“, die foi synthétique ist von einer unerträglichen Leere und Kälte, deren Hauch uns

aus jenen Gemeinden tötlich entgegenweht. Ihre metaphysischen Ueberzeugungen selbst aber verraten überall noch die Eigenart des religiösen Mutterbodens, aus dessen Zersetzung sie entstanden sind und den zu erneuern sie nicht fähig sind. Es liegt bei dieser ganzen, hauptsächlich den in England und America so einflußreichen Ideen Spencers folgenden Konstruktion ein falscher Begriff der Entwickelung zu Grunde, wie das Ed. Caird in seinem geistvollen Buche The evolution of religion[2] (Glasgow 1894, Gifford-Vorlesungen von 1891 und 1892) gegen Spencer ausführlich dargelegt hat. Das Prinzip der Entwickelung irgend eines geistigen Gebietes kann nicht der Allgemeinbegriff aller seiner Erscheinungen sein, der ja doch immer einer bestimmten Stufe überwiegend entnommen ist und diese nur möglichst ihres Inhaltes entleert, der gerade den Reichtum der verschiedenen, sich auf der höheren Stufe behauptenden und fortwirkenden Durchgangsstufen zum überflüssigen Nebenwerk machen würde. Vielmehr muß ein germinative principle zu Grunde liegen, das schon im Keim, zwar nicht für das Bewußtsein der Anfangsstufe, aber thatsächlich und für die Erkenntnis späterer, den zukünftigen Inhalt in sich trägt und das diesen Keim in einer aus der thatsächlichen Entwickelung erkennbaren Richtung zu seinem vollen Gehalte entfaltet. Das ist aber nur möglich durch die auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der Menschheit sich ergebenden verschiedenen Nötigungen und vollzieht sich nur in der Herausbildung einer ganz bestimmten, von allen tieferen Stufen durch reicheren Gehalt ausgezeichneten End- und Hauptrichtung, die sich den zurückgebliebenen oder abirrenden entgegensetzt.

Es ist daher vollkommen berechtigt, wenn andere mit prinzipieller Schärfe sich gegen diese Verehrung der Allgemeinheit kehren und auf dem Gebiete des geistigen Lebens gerade das Prinzip der Besonderung und Individualisierung zur Grundlage jeder methodischen Beurteilung und Behandlung machen. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, wo wir das Innere des Geschehens nicht kennen, ist die Allgemeinheit der Begriffe Mittel und Ziel des Erkennens, auf dem der Geschichte ist die Allgemeinheit immer nur in ihren Besonderungen richtig zu verstehen. Der wertvolle

Kern und das teleologische Endziel des menschlich-geschichtlichen Lebens kann nicht eine bei der Vermischung aller Entwickelungsreihen sich ergebende oder ihnen zu Grunde liegende leere Allgemeinheit sein, sondern die bei fortschreitender Differenzierung die ersten minder entwickelungsfähigen Bildungen überholende und überdauernde, reichste und tiefste Offenbarung ihres Gehaltes. Das Spezifische ist überall das Geheimnis des Lebens, nur in den Besonderungen enthüllt sich der ganze Lebenstrieb und treibt aus der Mitte der verschiedensten Seitensprossen den Hauptstamm hervor, der dann freilich alle übrigen allmählich überschattet und zur Verkümmerung bringt. Diese Gedanken bildeten schon die eigentümliche Stellung, welche Schleiermacher unter den Heroen unserer klassischen Philosophie einnahm. Sie sind neuerdings von neukantischem Standpunkt aus in Windelbands Rektoratsrede energisch betont worden[1]). Inbezug auf die Entwickelung der Religion hat sie besonders Kaftan zur Geltung gebracht, der freilich hierbei von der positivistischen Bekämpfung der Allgemeinbegriffe überhaupt ausgeht und dadurch alles zur Beute des Zufalls macht. Es ist freilich nur ein Glaube, wenn man in dieser Weise auf einen vernünftigen teleologischen Zusammenhang der Besonderungen vertraut, und ihre Beurteilung ist mit einer sehr starken persönlichen Beteiligung des Subjektes verbunden. Allein ein solcher Glaube ist mit dem Glauben des Menschen an seine eigene Vernünftigkeit und Normalität, an die Richtigkeit seines Denkens und die Berechtigung seines Strebens gegeben, und diese Bedingtheit der Beurteilung ist von dem Wesen des geschichtlichen, Persönlichkeiten erzeugenden und bildenden Lebens unabtrennbar. Es muß gewagt werden an die Vernunft der Wirklichkeit zu glauben, die mit immer neuen und höheren Gestaltungen sich an die Menschen offenbart und sie mit der Macht der Thatsachen fortreißt. Es muß als selbstverständlich ertragen werden, daß die Beurteilung dieser so hervortretenden Mächte von der persönlichen Stellung zu ihnen abhängig ist und daß um diese Beurteilung mit dem Pathos der Ueberzeugung gekämpft werden muß. Freilich muß man hierbei

[1]) Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburg 1894.

darnach trachten, die eigentliche Entwickelungstendenz herauszufinden und von ihr aus den Gang der Dinge möglichst einleuchtend erklären zu können, aber bei diesem Herausfinden ist doch das persönliche Gefühl in hervorragendem Maße beteiligt und jene Konstruktionen können niemals vollständig zutreffend, also für sich allein noch nicht beweiskräftig sein. Man braucht nur die bedeutenderen, allgemeinen Geschichtswerke der Gegenwart zu mustern, um zu bemerken, wie unendlich verschieden die Konstruktion des Geschichtsverlaufes ist, was sich immer aus der zu Grunde gelegten persönlichen Ueberzeugung in letzter Linie erklärt. In dem Maße als man sich von dieser Grundanschauung einnehmen läßt, pflegt dann auch jedesmal die überzeugende Kraft zu wachsen, wenn nicht die Thatsachen schon etwa von vorneherein der betreffenden Anschauung zu sehr widerstreben. Immer ist es eine der großen geschichtlichen Ideenmächte, von welcher die Verfasser sich haben ergreifen lassen, und immer ist es die Frage, ob sie wirklich die Richtung der Entwickelung damit gegriffen haben. Es kann nicht anders sein. Es giebt keinerlei vorher fertigen Maßstab, nach dem man Entwickelung, Fortschritt und Ziel beurteilen könnte. Der Maßstab erwächst in und mit der Geschichte selbst, indem die höhere Erscheinung die Gewißheit ihrer größeren Kraft und Tiefe in sich trägt. Wie es keines vorher fertigen Maßstabes für die Beurteilung der Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens oder der Mathematik bedarf, sondern die höhere Stufe hier in der Regel durch sich selbst einleuchtet und die niedere berichtigt, so ist es auch sonst. Ohne Maßstab und ohne fertiges Ideal stehen die Menschen mitten im Wechsel der Ideale und überwinden das niedere nur durch die sich selbst durchsetzende Macht des höheren. Dabei geht es nicht ohne schwere Irrungen und Trübungen ab, aber im Ganzen stellt sich das richtige Gleichgewicht durch die innere Macht der Ideen immer wieder von selbst her. So bleibt auch in der Religionsgeschichte nichts anderes über als sich dem thatsächlichen Zuge der Ideen anzuvertrauen und das Ziel da zu suchen, wo es sich selbst durch die Macht der Thatsachen, durch die Ueberlegenheit über die Vorstufen, die innere Kraft der Begeisterungsfähigkeit und durch die Weite seiner Anpassungsfähigkeit bekundet.

Diese Fassung des Entwickelungsbegriffes samt den in ihr eingeschlossenen metaphysischen Voraussetzungen ist von entscheidender Wichtigkeit für die gesamte Betrachtung der menschlichen Geisteswelt und ihrer geschichtlichen Bewegung. Sie beruht auf der Ueberzeugung, daß die Vernunft, die im menschlichen Geiste waltet, auch in der Welt überhaupt walte und hier wie dort einen Trieb zur Entfaltung und Herausstellung ihres letzten Sinnes und tiefsten Gehaltes in sich schließe. Diese Ueberzeugung von Fortschritt und Gesetz der Geschichte ist, wie gesagt, durchaus ein Glaube, wenn auch ein Glaube, der sich auf stellenweise wirklich konstatierbare Fortschritte der menschlichen Geistesentwickelung begründen läßt und somit immerhin eine wissenschaftlich begründbare Ueberzeugung ist. Allein gerade bei der Religion hat dieser Glaube noch einen weiteren Grund und eine unausweichliche Notwendigkeit. Sie ist ja nicht blos eine Anhäufung fortschreitender menschlicher Gedanken und Vorstellungen, sondern eine Kette göttlicher Wirkungen und Offenbarungen an die menschlichen Geister. Sie muß auf einer zusammenhängenden Bewegung des göttlichen Geistes gegen das menschliche Geschlecht beruhen. Und wenn wir auch darauf verzichten müssen, das Gesetz jener göttlichen Selbstbewegung erkennen zu wollen, so ist es doch die Hauptsache, daß wir auf Grund des Wesens der Religion an eine solche feste, objektiv begründete und teleologische Bewegung der Religion überhaupt glauben dürfen und müssen. Alle menschliche Geschichte überhaupt ist nicht blos eine Aneinanderreihung menschlicher Subjektivitäten, sondern ein Zusammenwirken der menschlichen Geister mit dem göttlichen Weltgrunde. In der unsinnlichen Erkenntnis vollzieht sich insbesondere die bewußte Wechselwirkung mit einer übersinnlichen Welt. Aber während das Ethische und Aesthetische unvermerkt in den psychischen Mechanismus eintreten und nur als höhere Beurteilungsnormen innerhalb des Vorstellungs- und Gefühlsablaufes wirken, bezieht die Religion die einzelne Seele in ihrem Kerne auf die. all dem zu Grunde liegende Weltmacht, die göttliche Vernunft. Ist mit dem Vorhandensein jener Normen schon die Ahnung von einer übersinnlichen Welt durch sich selbst geltender Werte verbunden, so findet in der Religion die direkte Berührung mit dem Zentrum

dieser Welt statt, von dem aus jene Ordnungen dann als Gesetze und Auswirkungen einer lebendigen Macht ihren festen Halt und Grund finden. Ohne Religion giebt es nur Kulturgeschichte. In dieser als solcher kommen nur die breiten Massenwirkungen der Verhältnisse und Lagen sowohl als der idealen ethischen und ästhetischen Anschauungen zur Geltung, ohne daß eine ausdrückliche Reflexion auf deren Begründung im Zusammenhang mit einer übersinnlichen Welt sich notwendig aufdrängte und auch freilich ohne daß über Woher? und Wohin? ein begründeter Gedanke möglich wäre. In der Religion hingegen tritt innerhalb dieses Geflechtes die individuelle Beziehung auf den Grund und Sinn aller Wirklichkeit und alles Lebens hervor und wird die Ueberzeugung gewonnen, daß der Mensch nicht blos das Subjekt von thatsächlich in ihm vorhandenen idealen Beurteilungsweisen und nicht blos das Erzeugnis ihrer breiten Gestaltungen in der Kultur ist, sondern daß er mit alledem auf eine übersinnliche in ihrem Kern erfahrbare Welt bezogen ist, die auch seinen Kern an sich zu ziehen und für sich zu gestalten thätig ist. Ganz ähnlich hat sich Wellhausen in seiner „Israelitischen und Jüdischen Geschichte" (Berlin 1894) ausgesprochen. Für eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung sind jene Bewegungen der Kulturgeschichte das geeignetere, viel leichter zu kontrolierende Objekt, aber für den Glauben an einen Sinn der Geschichte überhaupt ist jenes religiöse Erlebnis die Grundlage, von der aus man immer wieder Kraft und Frische, Eigenständigkeit und Selbstheit gewinnt gegenüber der Masse der Tradition und dem Ablauf der Dinge. Für die Geschichte der Religion selbst aber ist die Grundlage in diesem Glauben direkt unentbehrlich. Die geschichtliche Darstellung einzelner Religionsentwickelungen kann freilich von diesen Gesichtspunkten absehen, aber jedes Gesamtverständnis der Religionsgeschichte muß hierin seinen festen Grund haben, wenn die Religion nicht zur Illusion werden soll. Ihre Entwickelung muß daher verstanden werden als Selbstmitteilung des göttlichen Geistes, und es muß vertraut werden, daß in dieser Selbstmitteilung sich die Wahrheit der Religion fortschreitend offenbare. Es ist das Verdienst Hegels, auf diese Notwendigkeit eines objektiven göttlichen Korrelates zu dem blos subjektiven Geschichts-

verlauf verwiesen zu haben. Ein solches ist in der That unentbehrlich, wenn man an die Wahrheit der Religion überhaupt glauben zu dürfen gewiß ist. Hier hatte auch Schleiermacher eine große Lücke gelassen, dessen unbeweglich starrer Abhängigkeitsgrund nur durch die Verschiedenheit der von ihm durchwirkten subjektiven Bewußtseinszustände einen Schein der Bewegung gewinnt. Hegels Fehler war nur, daß er diese Selbstmitteilung Gottes aus dem Wesen des Absoluten, wie er es bestimmt hatte, konstruieren zu können glaubte und damit die Religionsgeschichte in eine intellektualistische Dialektik des Begriffes ebenso auflöste wie Gott selbst.

Das sind freilich Sätze, welche das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart weit von sich zu weisen pflegt. Ich denke hierbei nicht sowohl an die in sich haltlosen, rein skeptischen Theorien des englisch-französischen Positivismus, sondern vielmehr an die von einer starken idealistischen und teleologischen Begeisterung erfüllten kantisierenden, deutschen Richtungen der Gegenwart, deren allgemeinste Voraussetzung, das Prinzip einer kritischen Bewußtseinsanalyse, die vorliegende Untersuchung teilt und deren empiristisch-skeptische Zuspitzung zum phänomenalistischen Subjektivismus vielen Denkern der Gegenwart der Kern aller Philosophie und Wissenschaft zu sein scheint Auch in der Theologie gehen ja die scharfsinnigsten und fruchtbarsten Arbeiten auf diese wissenschaftliche Grundanschauung zurück. Es sei nur an Ritschl und Lipsius erinnert. Darnach ist, mit Windelband zu reden[1]), die Philosophie nur Grundlage, Orientierungsmittel und Methodenlehre, die entsagungsvolle „Wissenschaft vom Normalbewußtsein", das einen ihm immanenten Stoff nach ihm immanenten Regeln und Axiomen notwendig ordnet und beurteilt. Nur die Richtigkeit und Konsequenz der Anordnung und Beurteilung ist ein wissenschaftliches Problem; den gegebenen Bewußtseinsstoff und die gegebenen Beurteilungsnormen über das Subjekt hinaus verfolgen zu wollen ist sinnlos, da das Erkennen niemals über das

[1]) Ich beziehe mich hierbei auf die Aufsätze, die Windelband unter dem Titel Präludien (Freiburg und Tübingen 1884) gesammelt hat und die diesen Standpunkt besonders charakteristisch und scharf aussprechen.

Subjekt hinausreicht, da das Subjekt nur sich selbst erkennt und sonst nichts. Hier ist an und für sich Religion überhaupt unmöglich, denn in das Subjekt kommt nichts herein und aus ihm geht nichts heraus, oder vielmehr über diese Frage dürfen keinerlei Behauptungen aufgestellt werden, was praktisch so gut wie eine Verneinung ist. Die Grundvoraussetzung der Religion, daß das endliche Wesen seine Befaßtheit in dem Zusammenhang einer unendlichen Macht hingebend oder schauernd erfahre, ist hier völlig sinnlos und gegenstandslos. Es giebt praktisch nur das Subjekt, das nur einen rein thatsächlich gegebenen Inhalt mit der apriorischen Notwendigkeit seines Wesens ordnet und beurteilt. Kant hat freilich diese starre Hülle, in die das Subjekt gesperrt ist, gesprengt durch seine mysteriöse Freiheitslehre, die in die phänomenale, in sich selbst verschlossene, rein kausal ablaufende Bewegung des Subjektes durch intelligible That ein reines Wunder, die Welt der Freiheit und des Sittengesetzes d. h. einer allgemeingiltigen Ordnung der Geisterwelt hereintreten läßt. Hieran vermochte er dann wenigstens als theoretische Folgerung oder Postulat die Religion anzuknüpfen, die aber auch hier immer ein bloßes Analogon der Religion bleibt, da sie stets nur ein menschliches Erschließen und Postulieren, ein theoretisches Ergänzen der allein unmittelbar erfahrbaren sittlichen Weltordnung und nicht ein Erleben und Erfahren der Gottesgemeinschaft ist. Auch die theologischen Kantianer haben nur in dieser Weise die religionsfeindlichen Konsequenzen jenes Subjektivismus zu überwinden vermocht und zeigen in der Frostigkeit ihrer hierbei gewonnenen Sätze, wie wenig auch bei ihnen die Religion in dem Bannkreis bloßen menschlichen Postulierens wirkliche Religion zu werden vermag. Diejenigen Kantianer aber, welche wie Windelband und die meisten anderen jenes Wunder des Sittengesetzes nicht als Wunder anzuerkennen vermögen, sondern auf der strengen Durchführung der Folgerichtigkeit bestehen, erkennen auch im Sittengesetz nur eine thatsächlich im Bewußtsein herrschende Beurteilungsnorm, wie die logische und ästhetische, die in dem sie begleitenden Verantwortlichkeitsgefühl nur eine für Wiederholungsfälle wirksame eigentümliche Form ihrer spezifischen Intensität und Motivationskraft besitze.

Hier ist denn auch jenes Surrogat der Religion unmöglich, und die letztere durch den bloßen teleologischen Glauben an die Normalität des Bewußtseins ersetzt. Ich habe diese Dinge bereits bei der Religionspsychologie berührt. Sie begegnen uns bei dem Glauben an eine der Religion zu Grunde liegende und ihren Verlauf bestimmende göttliche Selbstbewegung noch einmal und zwar in verschärfter Bedeutung. Der Gedanke, die Religion in ethischen Postulaten aufgehen zu lassen, ist bei der psychologischen Analyse der einzelnen Erfahrung noch nicht so erschreckend, wie wenn die gesamte Religionsgeschichte nur auf eine solche Aneinanderreihung menschlicher Postulate reduziert wird, wo Gott nichts thut als sich aus praktischen Motiven erschließen lassen, ohne jemals selbst in den Seelen gegenwärtig zu sein und durch die eigene Entgegenbewegung den Verlauf zu bestimmen. Andererseits ist aber wiederum auch das Bild des thatsächlichen Geschichtsverlaufes mit seinen zahllosen kausalen, immanenten Bedingtheiten eine beständige Versuchung zur Erklärung aus rein menschlichen Motiven und Gedankenbewegungen, während eine Erklärung aus innerer Gottesberührung bei der Analyse der religiösen Einzelerfahrung leichter behauptet werden zu können scheint. Wenn aber die Religion wirklich ist, was sie sein will, dann muß auch die Religionsgeschichte als Ganzes und in ihrem Verlauf als ein Ineinander göttlicher und menschlicher Wirkungen aufgefaßt werden können. Das ist ein Punkt, der durchaus erledigt werden muß. Die Erklärung aus bloßen Bewegungen des Subjektes und damit der ganze bloße Subjektivismus muß zurückgewiesen werden können, wenn unter Religion dasjenige soll verstanden werden dürfen, was für jedes gerade und unverkünstelte Verständnis das unabtrennbare Wesen der Sache ist, die Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen. Die reine Postulatentheorie ist tötlich für die Religion, man mag sich drehen und winden wie man will. Es genügt durchaus nicht, zu sagen, daß diese Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte etwas der Wissenschaft Unzugängliches sei, wenn man zugleich von wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgeht, die diese Gottmenschlichkeit unmöglich machen. Das letztere ist aber überall da der Fall, wo man die methodische Grundlegung der Wissen-

schaft in einer Erkenntnistheorie erblickt, welche die Frage nach dem Vorhandensein und der Beschaffenheit einer transsubjektiven Welt für unberechtigt oder gar sinnlos erklärt und dadurch die ganze Betrachtungsweise vor allem oder gar ausschließlich auf das Subjekt stellt [1]).

---

[1]) Von den theologischen Versuchen, die subjektivistische Postulatentheorie auf die nichtchristlichen Religionen einzuschränken und für die christliche eine besondere Grundlage in göttlicher Offenbarung zu behaupten, brauche ich hier nicht weiter zu reden. Da ist die alte Theorie von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung doch viel konsequenter und wissenschaftlich erträglicher, da sie wenigstens nur Arten der Offenbarung unterscheidet und somit immerhin eine einheitliche Betrachtungsweise anwendet. Dazu kommt noch, daß bei jenen Theologen die so der übrigen Entwickelung entgegengesetzte christliche Offenbarung doch auch nur ein praktisches Prinzip ist, das sich somit von anderen Religionen und deren Prinzipien formell nur dadurch unterscheidet, daß das erstere auf Offenbarung, die letzteren auf Postulate zurückgeführt werden. — Kaftan hat diese Betrachtungsweise durch Anschluß an die positivistische Logik zu stützen gesucht, nach der die Allgemeinbegriffe und damit auch der Allgemeinbegriff Religion die verschiedenartigsten Erscheinungen unter sich befassen können und lediglich technische Bedeutung haben. Wenn dann aber Kaftan derart das Christentum durch den Hinweis auf die innere Erfahrung als göttliche Offenbarung bezeichnet und die Frage nach Wert und Bedeutung der anderen Religionen offen läßt, so fehlt auf dem Boden dieser positivistischen Voraussetzungen jeder Fleck, wo der Hebel zu einer derartigen Würdigung des Christentums auch wissenschaftlich eingesetzt werden könnte. Diese Würdigung erscheint wie die reine Willkür. — Einfacher und gerader hat Herrmann einen ähnlichen Standpunkt vertreten. Er überläßt Natur und Geschichte den streng deterministischen, rein kausalen Methoden und behält sich nur vor, diese Kette von Phänomenen unter dem Gesichtspunkt teleologisch-persönlicher Werte zu beurteilen. Das ethische Erlebnis, das den Menschen in beide Welten, die empirisch-kausale und die persönlich-teleologische verflochten zeigt, giebt ihm hierzu Grundlage und Recht. Damit würde die Religion zum ethischen Postulat. Da aber solche Postulate ohne göttliche Liebesoffenbarung sich nicht durchsetzen und behaupten könnten, erblickt er in der Person Jesu den überwältigenden Eindruck göttlicher Liebe, der die ethisch-religiöse Wahrheit trotz der entgegenstehenden Gleichgültigkeit der Natur glaubhaft und wirksam macht. Aber damit ist wieder der Glaube an göttliche Offenbarung und an Begründung der Religion im göttlichen Entgegenkommen in einer Weise eingeführt, die in der sonstigen Gesamtanschauung gar keine Wurzel hat. Bei Kaftans positivistischer Grundanschauung bleibt

Jene Theorie ist nun aber in der That nicht blos ein Widerspruch mit der Grundüberzeugung des religiösen Bewußtseins, sondern auch in jeder andern Hinsicht eine wissenschaftliche Unmöglichkeit. Es ist oft genug hervorgehoben worden, daß die einzige logisch richtige Konsequenz dieses Standpunktes der praktische Solipsismus ist, der theoretisch freilich auch wieder bezweifelt werden muß, und daß auf ihm jede Möglichkeit aufhört Täuschung und Wirklichkeit prinzipiell zu unterscheiden. Freilich vertritt in Wirklichkeit kein Mensch diesen absurden Standpunkt, sondern redet und denkt so, als ob es eine unendliche, uns nur unbekannte transsubjektive Welt gäbe, spricht von einem unendlichen Weltall, in dessen Winkel wir von unserem Planeten herumgetragen werden, von Erdzuständen ohne den Menschen und ohne organisches Leben, von einer ausgedehnten geschichtlichen Entwickelung, deren Erzeugnis das Bewußtsein zum guten Teil erst ist, von einer sozialen Umgebung, deren geringfügiger, tausendfach beeinflußter Bestandteil das einzelne Subjekt ist. Aber sowie die Frage nach einem Beweis für Vorhandensein und Wesen dieser transsubjektiven Welt gestellt wird, zieht man sich auf die Sinnlosigkeit und Unbeantwortbarkeit dieser Frage zurück und beschränkt sich auf das Individualbewußtsein, das einen rein thatsächlich vorhandenen, rätselhaften Stoff in streng kausaler Weise nach seinen apriorischen Normen verknüpft und das sich auf diesen Inhalt einzurichten hat, ohne auf die sinnlose Frage einzugehen, was ihm wohl transsubjektiv entsprechen möge. Insbesondere die neukantische Religionsphilo-

---

nur eine Auflösung der Geschichte in zusammenhangslose Phänomene, bei Herrmanns kantisierendem Dualismus höchstens ein unsicheres Postulat über, das sich aber gegenüber der lückenlosen Erklärbarkeit der Religion aus bewußtseinsimmanenten Vorstellungsabläufen schwer behaupten kann. Es geht eben nicht an, blos nachträglich zu Gunsten des Christentums den Glauben an göttliche Offenbarung einzuführen, wenn man in der Gesamtanschauung für einen solchen Glauben keine Grundlage hat. Ich setze mich daher im Texte nur mit der positivistischen und phänomenalistischen Grundanschauung auseinander, wie sie rein und ohne solche theologische Umbiegung auftritt. Daß ich die Verdienste, die die beiden genannten Gelehrten trotz dieser m. E. verfehlten Grundlagen haben, dankbar anerkenne, versteht sich von selbst.

sophie charakterisiert sich durch eine derartig schwankende und unsichere Behandlung der Grundfrage, wovon die bedenkliche Folge ist, daß man zwar im allgemeinen eine transsubjektive Wirklichkeit irgendwie annimmt, aber die Religion und ihre Geschichte doch nur aus den immanenten, streng kausal verknüpften Bewegungen des Subjektes ableitet. Es ist von großer Wichtigkeit, sich über diesen Grund klar zu werden, der ihre Position so unbehaglich, so gequält und frostig macht.

Die wichtigste Ursache dieser Position ist die Erkenntnis der Subjektivität des Bewußtseins, der selbstverständlichen Thatsache, daß unsere Vorstellungen nicht die Dinge selbst sind. Daraus ergiebt sich freilich zunächst der klare und scharfe Satz von der völligen Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis der Außenwelt und überhaupt die Beschränkung der schlechthin evidenten Erkenntnis auf die einzelnen Bewußtseinsphänomene, wie das eines der nicht ganz prinziell herausgearbeiteten Motive des Kantischen Denkens war. Aber der ebenso thatsächlichen subjektiven Denknotwendigkeit, welche uns aus dem unmittelbaren Bewußtsein in eine transsubjektive Welt hinüberführt, welche uns die Vorstellungen als den Dingen korrespondierend zu denken zwingt und aus unserem Bewußtseinsinhalt uns auf Dasein und Beschaffenheit der Außenwelt schließen läßt, ihr müßten wir doch nur dann als einer unvermeidlichen Täuschung mißtrauen, wenn eben dieser Zwang auf Grund logischer Undurchdenkbarkeit als durchaus vertrauensunwürdig erwiesen werden könnte oder müßte. Dieser Beweis müßte aber genau die logischen Grundsätze schon voraussetzen, die er entkräften will und vermöge deren jene Annahme über Dasein und Wesen der Außenwelt zu Stande kommen. Außerdem geht ja auch sogar dieses positivistische Erkenntnisprinzip bei seiner Annahme konstanter Möglichkeiten und Anlagen im Geiste auf eine Größe zurück, welche als solche nicht unmittelbar erfahren wird, sondern die nur das Ergebnis eines denknotwendigen Schlusses ist. Ist somit das gewöhnliche logische Denken selbst das Mittel, durch welches jene Theorie erst zu Stande kommt und erzeugt es auch hier den Glauben an die Existenz blos erschlossener Größen, so ist kein prinzipieller Grund zu finden, weshalb die Beweis-

kräftigkeit des rationalen Schließens und Erkennens auf dieses Minimum beschränkt werden müßte, weshalb der ihm innewohnende Zwang weiteren Fragen gegenüber zum unberechtigten werden soll. Thatsächlich entgeht man ja nur durch eine mehr oder minder inkonsequente Anwendung und Befolgung dieses Denkzwanges den absurden Konsequenzen jenes skeptischen Positivismus und reinen Empirismus. Volkelt hat diesen Sachverhalt mit eindringender Schärfe gegen das rein skeptische und subjektivistische Erkenntnisprinzip geltend gemacht und es wäre sehr zu wünschen, daß alle diejenigen, welche mit den subjektivistisch-skeptischen Elementen des kantischen Denkens spielen, sich der Zweischneidigkeit dieses Instrumentes bewußt würden. Der absolute Positivismus ist das unvermeidliche Ergebnis desselben und in diesem Schneegestöber aufeinander folgender psychischer Phänomone verschwindet nicht nur die Religion, was sich von selbst versteht, sondern auch jeder Zusammenhang und Sinn des Denkens.

Die prinzipielle Skepsis des positivistischen Subjektivismus kommt nicht zur Außenwelt, ja nicht einmal zum Subjekt selbst, als dem Träger aller jener Vorgänge, aber ebendeshalb auch nicht zum Verständnis und zur Würdigung des thatsächlichen rationalen Denkzwanges, der für sie vielmehr nur eine der vielen Bewußtseinserscheinungen ist. Es geht aber auch nicht an, jenes subjektivistische Erkenntnisprinzip mit dieser Thatsache der Befolgung einer rationalen apriorischen Notwendigkeit in der Weise Kants zu versöhnen, daß man zwar das Bewußtsein lediglich auf sich selbst einschränkt, aber apriorische, notwendige Funktionen anerkennt, welche den thatsächlich gegebenen Empfindungsinhalt ordnen und beurteilen, welche so zwar die volle Allgemeingiltigkeit rationaler Prinzipien, aber nur innerhalb des Bewußtseins in Anwendung auf dessen Empfindungsstoff besitzen, wobei die Frage nach der Außenwelt freilich auf sich beruhen müßte. Aber auch hier ist die ganze Denkarbeit, welche zu diesem Ergebnis der Bewußtseinsanalyse führt, ebenfalls durchaus die des allgemeinen logischen Urteilens und Schließens. Die Kritik der reinen Vernunft ist nicht die Grundlage des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, sondern ein Erzeugnis desselben, insofern es zunächst das Bewußt-

sein untersucht und dessen verschiedene Elemente in ihrem richtigen Zusammenhang und in ihrer thatsächlichen Unterschiedenheit zu erfassen versucht. Die gewöhnliche rationale Logik ist auch hier das bereits vorausgesetzte, allein Erkenntnis gewährende Organ. In der That konstruiert daher auch dieses Verfahren bei aller scheinbaren Beschränkung auf das Erfahrbare eine als solche nicht erfahrbare Größe nud macht diese Größe zur prinzipiellen Grundlage der kantischen Auffassung, nämlich eine konstante Gesetzmäßigkeit des Subjektes, das nach seiner apriorischen Notwendigkeit in einem bestimmten Sinne zu funktionieren genötigt ist. Diese Anerkennung ist eine entschiedene Verbesserung des rein positivistischen Erkenntnisprinzips, aber sie ist zugleich eine höchst einschneidende Ueberschreitung desselben, die Anerkennung einer lediglich erschlossenen Größe als wirklich blos deshalb, weil sie zur Erklärung der Thatsachen gedacht werden muß. Die Kategorien besitzen ihre apriorische Geltung nur, weil sie notwendige Funktionen einer erschlossenenen konstanten Natur des Geistes sind. Sie tragen ihre Apriorität und Notwendigkeit von dem allgemeinen rationalen Prinzip zu Lehen; andernfalls wäre die Meinung, sie auszuüben, nur eine der vielen im Vorstellungsablauf auftauchenden und zufällig entstandenen Vorstellungen. So enthält auch die kantische Modifikation des Subjektivismus nur eine Anerkennung des rationalen Denkprinzips, die bei dem von ihm anerkannten Maße nicht stehen bleiben kann, sondern bis zur vollen und prinzipiellen Anerkennung fortschreiten muß, daß ein logisch richtiges Denken aus dem bloßen Bewußtseinsinhalt in die transsubjektive Welt hinüberreiche. Bekanntlich hat ja auch Kant in seiner Lehre vom „Ding an sich“ die Grenzen seiner eigenen subjektivistischen Bestimmungen oft genug überschritten, ein Zeichen, wie unmöglich ein solcher Subjektivismus ist.

Nur in einem Falle würde auch von der Anerkennung des rationalen Denkprinzips aus die Bewußtseins- und Erkenntnisanalyse unvermeidlich zur Einschränkung auf das Subjekt führen, wenn nämlich die aus dem Bewußtseinsinhalt sich ergebenden Schlüsse auf die Außenwelt eine widerspruchsvolle, also unmögliche Größe lieferten. Dazu käme dann noch als Verstärkung die

ebenfalls auf logischem Wege feststehende Thatsache hinzu, daß die Außenwelt mit dem Bewußtseinsinhalt nicht identisch sein und daher keinesfalls in diesem ein einfaches Abbild erzeugen kann. Erwägungen dieser Art waren in der That ausschlaggebend für Kant bei seiner Behauptung der Phänomenalität von Zeit und Raum, Substantialität und Kausalität, wenn er freilich auch hier die Argumente aus der rein logischen Unmöglichkeit einer einfach entsprechenden Außenwelt mit solchen aus der bloßen Subjektivität des Bewußtseins vermischte, wie er überhaupt die Argumente der ersten Art mit den aus der prinzipiell subjektivistischen Skepsis mehrfach kombinierte und dadurch die Hauptschwierigkeit für die Entwirrung der von ihm gestellten Probleme geschaffen hat. Dann wäre es allerdings das logische Denken, durch welches wir zu einer Ordnung und Kritik unseres Bewußtseins kämen, aber eben dasselbe würde uns den Weg aus demselben heraus in die Außenwelt verschließen; wir wären in das Subjekt wie in eine Falle hineingeraten, in die man wohl durch logisches Denken hinein, aber nicht mehr herauskommt. In dieser Falle befinden sich die meisten gegenwärtigen Neukantianer. Die damit gegebene Einschränkung der Wissenschaft auf das Subjekt findet ihren schärfsten und berühmtesten Ausdruck in der Einschränkung des Kausalitätsbegriffes auf rein (bewußtseins-)immanente Geltung, die aber dann nicht aus dem bloßen Subjektivismus überhaupt, sondern aus den Ergebnissen des rationalen Denkens über die mutmaßlichen transsubjektiven Aequivalente des Vorstellens sich ergiebt. Der an sich schon problematische Kausalitätsbegriff kann in strengem Sinne nur auf raumzeitliche Größen und Vorgänge angewendet werden und wie diese Größen nur in der subjektiven Phänomenalität existieren können, so kann auch er nur in einem Gesetze des Subjekts begründet sein. Aber auch hier bestehen die kantischen Behauptungen nur zum Teil zu Recht. Die Phänomenalität des Raumes und der räumlichen Substanzen ist zuzugeben und eben damit die Phänomenalität des mechanischen Kausalitätsbegriffes, der die Wirkung ausgedehnter Körper aufeinander in dem Schema mechanischer Notwendigkeit zu denken zwingt. Aber damit ist der Schluß, daß eine Wechselwirkung zwischen den Subjekten und einer

sie „afficierenden" Außenwelt stattfinde, gar nicht aufgehoben. Diese Wechselwirkung ist eben nicht als mechanische, zwischen Körpern erfolgende, zu denken, in welchem Sinne allein der Kausalitätsbegriff auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt ist. Wird die Außenwelt aus anderweitig zu entwickelnden Gründen als etwas Geistiges oder Geistähnliches angesehen, so hat die Behauptung einer Wechselwirkung keine Schwierigkeit. Die sinnliche Erfahrung ist dann nur die Wirkung der Außenwelt auf die sinnliche Empfänglichkeit des Subjektes, das die „affizierenden Reize" nach seiner eigenen Gesetzmäßigkeit durch Bildung der phänomenalen Erfahrungswelt beantwortet und dazu im Stande ist, weil für beide ein gemeinsamer, logisch zu erschließender Grund vorhanden ist. Noch stärker müssen wir von Kant auf dem Gebiet der sog. inneren Erfahrung abweichen. Hier hatte er mit der Wolffschen Schule auf den Seelenbegriff den Charakter des räumlich-körperlichen Substanzbegriffes übertragen und um deswillen auch den Seelenbegriff für einen rein phänomenalen erklärt. Ebenso hatte er auch den Ablauf der Seelenerscheinungen als die Folge der an einer Substanz verlaufenden Erscheinungen nach dem mechanischen Kausalitätsbegriff geordnet und den letzteren deshalb auch hier für einen rein phänomenalen erklären müssen, wobei er freilich auch hier die Argumente des rein skeptischen Subjektivismus mit einwirken ließ. Aber die Seele ist, wie Paulsen richtig mit Wundt hervorhebt, keine Substanz, sondern eine Einheit von Funktionen, und ihre Vorgänge unterliegen einer sehr verschiedenen Art des Zusammenhangs, innerhalb dessen sich die schöpferischen ideellen Motivationen von dem blos psychologischen und psychomechanischen, übrigens von der körperlichen Kausalität immer noch weitabstehenden Zwange sich scharf unterscheiden. Schließlich kann auch die alle Wirklichkeit zum Schein herabsetzende Phänomenalität der Zeit nicht festgehalten werden, da die Zeit nicht wie der Raum eine Form ist, in der blos die Dinge sind, sondern eine solche, in der das Anschauen und Erfahren selbst sich bewegen. Somit wird auch auf dem Gebiet der inneren Erfahrung Raum für den Schluß auf eine ihr entsprechende transsubjektive Welt, für die Anerkennung der Wechselwirkung der menschlichen Geister unter

einander, für die ideelle Motivation durch objektive Gesetze dieser Geisterwelt, für die Befassung dieser Geisterwelt in den Zusammenhang einer unendlich viel reicheren Gesamtwelt und für den Glauben an eine diese Geisterwelt und ihre Gesetze in ihrem innersten Wesen und Wirken zusammenfassende zentrale Wesenheit. Das letztere bleibt auch hier ein reiner Glaube, aber es ist doch die Möglichkeit vorhanden, daß in die nicht mehr rein phänomenal und mechanisch-kausal ablaufende Seelenbewegung des Subjektes die Quelle aller Wirklichkeit hineinwirke. Mit gutem Gewissen und mit voller prinzipieller Klarheit, nicht blos durch mühsam verdeckte Inkonsequenzen darf die Religionsphilosophie von der Grundanschauung ausgehen, daß es sich in ihr um die Beziehung der für sich allein verwehenden Subjekte auf eine unendliche, sie erzeugende und tragende Gesamtwelt handelt und daß die Schlüsse aus dem inneren wie äußeren Erleben der Subjekte auf eine sie bewegende transsubjektive Welt im Prinzip berechtigt sind. Darauf allein kommt es in diesem Zusammenhange an[1]).

[1]) Die obigen Ausführungen sind das Ergebnis einer selbständigen Prüfung der neukantisierenden Voraussetzungen, wie sie für alle Schüler Ritschls eine selbstverständliche Pflicht ist, wobei ich natürlich weiß, daß diese Kritik objektiv nichts Neues enthält. Für Einzelnes verweise ich auf Lotze, auf Ed. v. Hartmanns, „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus", besonders auf die treffliche Schrift von J. Volkelt, „Im. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert 1879", der ich in der Darstellungsweise mehrfach mich angeschlossen habe. Auch mit der eben erschienenen Schrift von L. Busse, „Philosophie und Erkenntnistheorie 1894" finde ich eine große Zahl naher Berührungen. — Es fällt mir natürlich nicht ein, die beträchtlichen Verdienste der neukantischen Theologen zu verkennen, ich möchte nur erreichen, daß die jüngere Generation der Theologen die mit mir aus Ritschls Schule übernommenen Voraussetzungen ernstlicher prüfe und dabei in dem fatalen skeptischen Subjektivismus den Grund so mancher bedenklicher Eigentümlichkeiten dieser Theologie erkenne. Unter den älteren Neukantianern hat Lipsius die Konsequenzen der reinen Postulatentheorie, die illusionistische Vermenschlichung der Religion, wohl erkannt. Aber die Art, wie er jene Theorie mit der Anerkennung einer Gotteserfahrung zu kombiniren suchte, ist infolge seiner Beibehaltung der neukantischen Voraussetzungen eine höchst widerspruchsvolle und unklare. Vgl. meine Rezension der 3. Auflage seiner Dogmatik in den Gött. Gel. Anzeigen 1894 Nr. 11. Die vorliegende Untersuchung

Damit scheinen wir in die Nähe Hegels und Schellings oder doch wenigstens der alten dogmatischen Metaphysik zu geraten, wie ja schon Hegel ähnliche Einwendungen gegen den kantischen Subjektivismus gemacht hat. Das ist aber doch nur zum Teil der Fall. In einem gewissen Sinne ist allerdings die Metaphysik unentbehrlich für die Religion, nämlich in dem Sinne, in welchem sie aus der bisherigen Bewußtseinsanalyse von selbst entspringt, als eine wissenschaftlich zu begründende, die Erfahrung verarbeitende Ueberzeugung von dem Dasein einer transsubjektiven Welt und von dem prinzipiellen Verhältnis des Geistes zu der sinnlichen Naturwelt in ihr und in uns. Nur so ist die für die Religionsphilosophie und für die Religion tödliche Grundstimmung des Subjektivismus und der an ihn sich anheftende verschämte Materialismus der Positivisten zu überwinden. Das hätten Forscher, welche die frostigen Konsequenzen dieses Subjektivismus nicht schon von selbst auf den Fehler in der Grundanlage hinwiesen, schon von Fichte lernen können, der mit der verwegensten Zuspitzung des kantischen Subjektivismus begann, von da unter Einwirkung religiöser Motive zum „Realitätsglauben aus Pflicht" fortschritt und schließlich bei dem mystischen Glauben an Gottes Allwirksamkeit endete, in der das Subjekt nur ein Teil ist. Ganz ähnlich hat Schleiermacher mit vollem Bewußtsein den kantischen Subjektivismus in sorgfältiger und bedeutsamer Kritik durch den, wie er meinte, spinozistischen Glauben an eine das Subjekt einschließende und tragende Allwirklichkeit ergänzt, und man darf sich gegen seine Mystik nur dann ereifern, wenn man das durchaus berechtigte und notwendige Motiv derselben begriffen hat. Auch das Hegelsche System hat für die Religionswissenschaft den von Pfleiderer mit Recht hervorgehobenen Vorteil, daß es das Subjekt nicht in qualvollem Zirkel sich beständig um sich selbst drehen läßt, sondern es in den lebendigen Zusammenhang eines ungeheuren einheitlichen Weltganzen hinein stellt, oder wie Hegel selbst sagt,

---

ist zum großen Teil eine nähere Begründung der dort gefällten Urteile. Eine andere Eigentümlichkeit der neukantischen Theologie, die apologetische Ausbeutung der erkenntnistheoretischen Skepsis, ist hingegen keine notwendige Folge dieser Position und kann daher hier unbesprochen bleiben.

daß es uns mitten im Wasser schwimmen läßt, ohne uns ewig vom Wasser zu trennen, weil wir nicht hinein dürfen, ohne zuvor schwimmen gelernt zu haben. Aber alles das bedeutet doch nur eine Uebereinstimmung mit der allgemeinen Behauptung der Möglichkeit und Notwendigkeit der Metaphysik überhaupt und für die Religion insbesondere, ohne daß wir uns deshalb das a priori konstruierende Verfahren und die abschließenden Endbegriffe der klassischen Philosophie anzueignen brauchten. Wir behalten vielmehr den festen Ausgangspunkt in der kritischen Bewußtseinsanalyse und suchen nur von hier aus den Weg in die Außenwelt und die Aufschlüsse über die allgemeinste Grundkonstitution der Wirklichkeit, wobei das streng exakte und beweisbare Erkennen immer auf die phänomenale Wirklichkeit beschränkt bleibt und jede Ueberschreitung dieser Gebiete bei allen weitergreifenden positiven Aussagen immer zugleich die unmeßbaren Faktoren persönlicher Ueberzeugungen und Wertgefühle mit in Bewegung setzt. Wir gewinnen nicht mehr als die Gewißheit über Dasein und Grundwesen der Außenwelt, womit eine notwendige Vorbedingung für die Möglichkeit der Religion gegeben ist. Diese und ihre Grundinhalte selbst erwachsen wie die ethischen und ästhetischen Inhalte aus selbständigen, von der Analyse reinlich herauszuschälenden Anlagen der menschlichen Geister. Aus ihren Bewegungen und Entfaltungen im Subjekt schließen wir nur ganz im Allgemeinen zurück auf eine ihnen zu Grunde liegende Bewegung in der transsubjektiven Welt, ohne daß wir deren innerstes Wesen und deren Bewegungsgesetze a priori zu konstruieren versuchten. Wir begnügen uns mit der Möglichkeit, daß es so sei, ohne den wirklichen Vorgang und dessen Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes ableiten zu wollen. Ebendeshalb verzichten wir auch darauf, die Zielgestalt der Religion a priori konstruieren zu wollen, und folgen nur dem wirklichen Entwickelungsgange der Religion in dem Vertrauen, daß in ihm Gott sich fortschreitend offenbare. Ich brauche nicht weiter auszuführen, wie weit diese entsagende Hingabe an die Wirklichkeit von der Allwissenheit Hegels absteht, die in dem sich selbst dialektisch bewegenden Begriff den Schlüssel aller Weltgeheimnisse besaß und demgemäß auch in der Religion nur den geschichtlich

sich explizierenden und im Christentum zu seinem konkreten Vollgehalt sich zusammenfassenden Begriff des absoluten Geistes erkannte und konstruierte.

Aber nicht blos die aprioristische Konstruktion der Religionsgeschichte trennt uns von Hegel und seinen Nachfolgern, sondern auch die Art selbst, in welcher sie die Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte verstehen und begründen. Hegel hat nicht nur überhaupt zur subjektiven Religion das Korrelat einer göttlichen Entgegenbewegung gefordert, sondern die Religion der göttlichen Selbstbewegung geradezu einverleibt. Indem er alle Wirklichkeit als die durch Gegensätze hindurch sich bewegende und damit sich inhaltlich erfüllende Einheit des Denkens ansah, konnte er in der Religion nur einen Teil jener immanenten Fortbewegung des Gedankens erkennen, einen Abschnitt der göttlichen Selbstbewegung. Die Entwickelung des religiösen Gedankens ist der vollendende und abschließende Teil der göttlichen Selbstbewegung, die an dem menschlichen Bewußtsein nur ihr Material hat und durch diesen letzten Schritt der Entwickelung zu sich selbst zurückkehrt. So unklar und mythologisch die hiermit verbundenen Gedanken sind, so hat diese Auffassung doch einen überaus blendenden Vorzug, der ihr einen bedeutenden Einfluß verschafft hat. Es scheint hierdurch ermöglicht, die Religion ebensowohl als göttliches wie als menschliches Thun zu betrachten, der Selbstaussage der Religion wie der wissenschaftlichen Forderung einer genetisch-kausalen Darstellung in einem Athem zu genügen. Das geschichtliche Geschehen, die kausale Gedankenfolge als solche wird hiermit unmittelbar zur Offenbarung und Gotteswirkung; das bedenkliche Schwanken zwischen transzendenter und immanenter Erklärung der Religion scheint hiermit leicht und völlig überwunden. Es ist der Vorzug Biedermanns, diese Anschauung mit bewunderungswürdiger Schärfe und Geradheit durchgeführt und der Darstellung des Christentums zugrunde gelegt zu haben, während sie bei Pfleiderer von mancherlei anderen Gedanken eklektisch umspielt wird. Allein man braucht sie nur energisch durchzudenken, ihre Konsequenzen zu ziehen und sie mit der Wirklichkeit des religiösen Lebens zu vergleichen, um den Schein als Schein zu erkennen. Einmal setzt diese Theorie

eine metaphysische Grundanschauung voraus, welche schlechterdings undurchdenkbar ist und alle Möglichkeit metaphysischen Denkens weit überschreitet. Sie fordert die charakteristische Grundanschauung jener Einheit des Allgeschehens mit dem Einzelgeschehen, welche das letztere in eine bloß für das Subjekt sich scheinbar isolierende Teilbewegung des Ganzen auflöst. Damit ist aber die weitere Konsequenz eines unbedingten monistischen Determinismus gegeben, der nicht wie der religiöse Determinismus aller Zeiten alles Gute und Wahre von Gott gewirkt weiß, sondern dem alles Geschehen als solches nur die notwendige immanente Selbstbewegung Gottes ist. Schließlich ist diese Einreihung der Religion in die Selbstbewegung des Absoluten nur bei einer durch und durch intellektualistischen Auffassung der Religion möglich. Denn nur als notwendig vorwärtstreibende Entwickelung des Gedankens kann die Religion die Vollendung der Bewegung des absoluten Geistes sein und mit dieser selbst zusammenfallen, wobei freilich wunderbar bleibt, wie das an sich ganz leere Denken, der bloß formal, logische Einheitstrieb zu Entgegensetzungen und Inhalten kommen kann. Es ist oft genug gezeigt worden, daß die metaphysischen Grundlagen dieser Theorie, mit denen sie steht und fällt, völlig unerreichbar und unbeweisbar sind. Insbesondere hat Lipsius auch gegen Biedermann schlagend gezeigt, wie dessen neuer, psychologischer Versuch zur Begründung dieser Theorie nur durch arge Selbsttäuschungen möglich wurde. Noch wichtiger ist, daß diese allzu einfache Begründung und Durchführung der Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte mit dieser selbst und der Selbstaussage der Religion im schärfsten Widerspruch steht. Die Religionsgeschichte mit ihren furchtbaren Greueln und ihrem blöden und selbstsüchtigen Aberwitz, die sich von der Rohheit bloß unentwickelter Stufen oft genug deutlich unterscheiden lassen, kann doch ganz unmöglich als Ganzes und überall als notwendige göttliche Selbstbewegung geschildert werden. Der grenzenlose Egoismus und die ungeheuerliche Unvernunft, die sich in ihr breit machen, lassen sich doch wahrlich nicht überall als notwendige Durchgangsstufe anpreisen. Ihr Fortschritt ist keineswegs das ruhige und allmähliche Fortschreiten des logischen Denkens, das von allen

Seiten kontinuierlich einer reinen spekulativen Erfassung der Gottesidee zustrebt, sondern das völlig inkommensurable Aufleuchten großer religiöser Impulse, die auf Jahrhunderte die Massen beherrschen. Es handelt sich in ihr nirgends blos um Bewegung, um das logische Vorwärtsdrängen, aus dessen formaler Leere nur philosophische Taschenspielerkünste Entgegensetzungen und Inhalte entstehen lassen können, sondern um die großen intuitiv gegenwärtigen idealen Inhalte des religiösen Glaubens, welche schon vorhanden sein müssen, um von der Bewegung des logischen Einheitstriebes ergriffen und mit anderem kombiniert und dabei verschiedentlich modifiziert und umgebildet zu werden. Der Grund von alledem ist in der Religionspsychologie bereits entwickelt worden. Die Religion ist eben nicht ein Erschließen und Postulieren, sondern ein Leben in der Anschauung großer göttlicher Mächte, die sich an den Willen wenden und von ihm nur in der idealen Erhebung des inneren Menschen wahrhaft erfaßt werden. Die Religion hängt aufs engste zusammen mit dem Geheimnis des Willens, mit dessen Fähigkeit, idealen Impulsen und Inhalten sich zu unterstellen oder sich ihnen zu verschließen. Nicht mit der sich selbst durchsetzenden Notwendigkeit des logischen Schlusses, sondern mit der idealen Anforderung einer dem Gemüt innerlich gegenwärtigen schöpferischen Inhaltlichkeit tritt die Religion an den Menschen heran. Die Bedeutung der einfachen inhaltlichen Gegebenheit der religiösen Grundanschauungen und die dem entsprechende Beziehung derselben auf den Willen machen jene Theorie der Gottmenschlichkeit ganz und gar unmöglich. Das göttliche und menschliche Thun in der Religion bleibt immer ein unterschiedenes, wenn von Religion im wahren Wortsinne irgend noch die Rede sein soll. Eben deshalb gelangt eine wissenschaftliche Darlegung nicht weiter, als ganz im allgemeinen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit göttlichen Wirkens in der Religion zu erweisen, ohne in jedem einzelnen Fall den göttlichen und menschlichen Anteil abgrenzen zu können. Die Meinung, daß man dieser Schwierigkeit durch Gleichstellung des göttlichen und menschlichen Faktors entgehen könne, beruht auf einer alle kritischen Grenzen übersteigenden Metaphysik und konstruiert von dieser Metaphysik aus einen Vorgang, der mit

dem wirklichen religiösen Erlebnis in scharfem Widerspruche steht und dafür nur durch eine scheinbare Einordnung in die absolute Einheitlichkeit alles Geschehens entschädigt.

In diesem Sinne glaube ich die von dem modernen kritischen Subjektivismus ausgehenden Einwendungen oder Aengstlichkeiten gegenüber der Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte zurückweisen zu dürfen. Es sind jedoch noch einige andere, von der Beobachtung der geschichtlichen Wirklichkeit ausgehende Bedenken zu erwägen. Hierbei fällt vor allem die Thatsache ins Auge, daß es sich in den Religionen keineswegs nur um ein Empfangen und Besitzen göttlicher Wirkungen handelt, die der Mensch dann etwa weiter in sein Gesamtleben hineinbilden und dadurch mannigfach näher bestimmen und gestalten könnte, sondern vor allem um ein Suchen und Sehnen nach Gott, um ein Streben und Wollen, dessen Endergebnis die bestimmten Religionen erst zu sein scheinen. Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te. Man hat deshalb oft von einem religiösen Triebe gesprochen, der die bestimmten konkreten Religionen erst hervorbringe. Aber gerade der Gebrauch des Wortes Trieb leitet auf das richtige Verständnis dieser Thatsache, die sich den bisherigen Grundanschauungen sehr wohl einfügt. Es ist das eines jener Worte, die scheinbar einfach und klar sind, die aber einen ganzen Knäuel verwickelter Vorgänge in sich begreifen. Der Trieb ist immer eine Erregung des Willens, die wie jede Willenserregung ein Erregendes voraussetzt, welches das Gefühl erregt und dadurch den Willen auf sich richtet. Aber beim Triebe bleibt das Erregende und das entsprechende Ziel im Halbdunkel unvollkommenen oder im Dunkel fehlenden Bewußtseins und eben damit auch das erstrebte Ziel. Nur eine dunkle Ahnung erregt den Willen und hält ihm undeutliche, aber tiefgefühlte Ziele vor. Der Trieb spielt in den unbewußten Tiefen der Seele und stellt den Untergrund des Seelenlebens dar. Hier erzeugt die organische und teleologische Verknüpfung des Seelenlebens mit der umgebenden Welt die allem bestimmten Bewußtsein vorausgehenden Triebe und Zielrichtungen, welche den Menschen erst zur bewußten Frage nach jenen Objekten drängen und zur klar bewußten Erreichung jener Ziele nötigen. Genau so ist auch der religiöse Trieb

der Untergrund und Vorläufer aller bewußten und bestimmten Religion, der nach der Erfassung göttlicher Selbstbekundungen drängt und in der bestimmten Anerkennung solcher zur Ruhe kommt. Er ist die allem Bewußtsein vorausliegende „Affizierung“ der Seelen durch den sie tragenden göttlichen Lebensgrund, die ihr den zunächst unbestimmten ahnungsvollen Drang nach dem Göttlichen einflößt und in der die Füreinanderbestimmtheit des menschlichen und göttlichen Wesens zur Wirkung kommt, ganz ähnlich, wie in allen anderen Trieben die in dem unbewußten Grunde der Seele enthaltene Füreinanderbestimmtheit des menschlichen Geistes und der ihn tragenden Weltumgebung sich verwirklicht. Es ist völlig unmöglich, die Triebe auf rein empirischem und psychogenetischem Wege als Anhäufung und Vererbung erworbener Erfahrungen zu erklären. Wenn auch derartiges immer mitwirkt, so geht doch jeder Erfahrung immer schon der elementare, unbewußte Trieb voraus, der die primitiven Erfahrungen und deren Anhäufung und Einübung erst ermöglicht. Vollends der von jenen Empirikern gebrauchte Begriff der Vererbung enthält schon selbst den Gedanken einer teleologischen Organisation, der eine entgegenkommende Neigung und Fähigkeit des Geistes voraussetzt. Es ist ein großes Verdienst E. v. Hartmanns, mit dem feinsten Spürsinn und einer Fülle von Beispielen diesen Charakter der Triebe dargethan zu haben. Für die Religion insbesondere hat J. G. Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ und ihm folgend Rud. Seydel in seiner Religionsphilosophie den Begriff des Triebes in diesem Sinne verwendet. Aber es darf dabei nicht vergessen werden, daß der Trieb nur die dunkel bewußte Unterstufe und Vorbedingung der Entstehung bestimmter historischer Religionen ist, daß diese selbst sich immer auf die besonderen Selbstbekundungen der Gottheit begründen, wie sie dem religiösen Triebe nach Maßgabe der geistigen Gesamtlage sich darbieten und ihn zur Befriedigung bringen. In den großen religiösen Genien erfolgt die Befriedigung des religiösen Triebes leicht und sicher, sobald sie eine der gewaltigen göttlichen Offenbarungen ergriffen zu haben sicher sind. In den Gemeinden eignet er ohne Mühe und Reflexion sich diese Befriedigung in der religiösen Tradition an, solange der Glaube im all-

gemeinen unerschüttert geblieben ist. Wo aber aus irgend einem Grunde der naive Glaube an die Tradition erschüttert ist, da beginnt jenes für die Religionsgeschichte so charakteristische dunkle Weben und Zittern des religiösen Triebes, der bald in verworrener Hast alles Mögliche, zufällig sich Bietende ergreift, bald in mystischer Unbestimmtheit sich auf sich selbst zurückzieht, bald nach mehr oder minder fremdartigen, zum Teil höchst wunderlichen Ersatzmitteln seine Zuflucht nimmt, bald sich seine eigene Berechtigung und damit sein Dasein wegzudemonstrieren sucht. Es sind die Zeiten der religiösen Erregungen, in denen Glaube und Unglaube sich wunderbar vermischen und bekämpfen und welche Vorboten großer religiöser Neugestaltungen sind. Das Zusammentreffen solcher allgemeiner Massenerregungen und der großen Genien, welche das erlösende Wort finden, ist hier wie auf anderen Gebieten der Geschichte das eigentlichste und verehrungswürdigste Geheimnis der göttlichen Vernunft in der Geschichte.

Solche Erschütterungen pflegen in der Regel von Bedenken gegen die thatsächliche Wahrheit der religiösen Vorstellungen auszugehen, die ihren Grund in der Wirkung der fortschreitenden mehr oder minder wissenschaftlichen Reflexion haben. Damit stehen wir bei dem zweiten Bedenken, welches gegen die Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte geltend gemacht werden kann. So sehr man in abstracto von dem praktischen, nicht intellektualistischen Charakter der Religion überzeugt sein mag, so scheint doch bei konkreter Betrachtung nichts auf Fortbildung und Umgestaltung, ja schon auf den einfachsten Vorstellungsausdruck der Religion größeren Einfluß zu haben als das mythologische und wissenschaftliche Denken. Der Fortschritt der Religionen läßt sich oft geradezu von dem Fortschritt des Denkens und des Weltverständnisses ableiten, und jede Entwickelungsgeschichte einer beliebigen Religion kann ihren Gegenstand nur darstellen in liebevollem Eingehen auf die Gedankenbildungen, deren Motive, Verwirrungen, Verschmelzungen und Wucherungen. Damit scheint aber wiederum die Religionsgeschichte zur Entwickelung des religiösen Gedankens, zu einer rein menschlichen Gedankenbewegung zu werden, wo jedes Glied bei genügender Kenntnis vom anderen abgeleitet werden kann. Aber

auch hier handelt es sich um sehr verwickelte Thatbestände, die nur einer allzuschnellen Betrachtung als einfache oder eindeutig erklärbare Größen erscheinen. Ich habe schon früher hervorgehoben, daß der Parallelismus der religiösen und der allgemeinen geistigen Bewegung durchaus kein vollständiger ist und daß hierbei keineswegs immer die Priorität auf Seite des Intellektuellen liegt oder daß umgestaltende Bewegungen auf beiden Gebieten zwar gleichzeitig, aber unabhängig voneinander sich vollziehen. In der That zeigt auch jede genauere Analyse religiöser Entwickelungen, daß ihr einfache, völlig naive Grundkonzeptionen gegeben sind und weiterhin erwachsen, welche erst den Stoff und die Haltpunkte des religiösen Grübelns, Phantasierens, Lehrens und Dichtens bilden. Während in diesen letzteren Beziehungen die Umbildungen durch die verschiedenen Arten der Reflexion und Kombination deutlich nachzuweisen sind, ist bei jenen Grundkonzeptionen die Erklärung aus irgendwelchen Denkoperationen eine völlig unbeweisbare, schwankende Hypothese, die immer wieder an der unerschütterlichen Ueberzeugung der Religion scheitert, daß sie wie alle andere Erkenntnis ihren Inhalt der Berührung mit dem Objekt selbst verdankt. Die grundlegenden Inhalte des religiösen Lebens sind nur Stoff und nicht Erzeugnis des Denkens. Das letztere selbst, auch in seiner phantastischesten Form, ist immer nur ein Verknüpfen von Erfahrungsinhalten, und es gilt überall, die Inhalte zu unterscheiden von der bloßen beziehenden Verknüpfung des Denkens, wie das Goethe als die reifste Frucht seiner poetischen, aller Unmittelbarkeit der Lebensinhalte empfänglich zugewendeten Weisheit unablässig gefordert hat. Freilich sind die Inhalte keinen Augenblick ohne den tiefgreifendsten Einfluß jener verbindenden Thätigkeiten, treten immer schon in gewissen Verbindungen und Bestimmungen hervor und geben andererseits durch ihre eigene Kraft die Richtungslinien für die Angliederung der übrigen Inhalte an sie, womit die unabtrennbare Bedeutung aller persönlichen Ueberzeugung für Bildung der Weltanschauung gegeben ist. Sie werden phantastisch erweitert und mit allem möglichem verwirrt, verbildet, verzerrt und sich selbst entfremdet durch falsche Verbindungen, sie werden bereichert, geläutert, geklärt und gefestigt durch richtige Ver-

bindungen. Das Denken sondert das bei näherer Reflexion wirklich oder scheinbar Unmögliche als Wahn und Irrtum aus; es fügt durch richtig abgeleitete Folgerungen oder durch phantastische Assoziationen Neues als Wirklichkeit hinzu. Es weist die Aufmerksamkeit auf undeutliche und rätselhafte Punkte hin, wo Lücken sind oder zu sein scheinen, und sammelt so die Empfänglichkeit für das Aufleuchten neuer inhaltlicher Einsichten, die aber immer „kommen wie die Kinder Gottes und sagen: da sind wir". Die menschliche Wechselwirkung mit der sinnlichen und der übersinnlichen Welt ist derart niemals ohne solche zusammenfassende und verbindende, wahrlich nicht bedeutungslose Thätigkeit, aber wie in jener selbst der logische Zusammenhang nur die Form der Einheitlichkeit ihrer Inhalte ist, so ist auch im menschlichen Geiste das Denken nur der Versuch, die Inhaltlichkeiten des Daseins in ihrem objektiven Zusammenhang aufzufassen und durch Aufsuchung der richtigen beherrschenden Gesichtspunkte die Aufmerksamkeit und die Empfänglichkeit für das Aufleuchten neuer Inhalte zu steigern.

Diese Unterscheidung ist auch grundlegend für das Verständnis und die Darstellung konkreter religionsgeschichtlicher Entwickelungen. Ein aufmerksamer Leser wird in den bedeutenderen Darstellungen solcher Entwickelungen stets die Stellen erkennen, wo einfache gegebene Grundkonzeptionen vorliegen oder wo unableitbare Umstimmungen der religiösen Gesamthaltung und neue religiöse Grundanschauungen hervortreten. Je nach ihrer, meist sehr aphoristischen, religionsphilosophischen Theorie versuchen die Verfasser besondere Erklärungen oder lassen die Thatsachen als Thatsachen stehen, stets aber unterscheiden sich die Darstellungen an diesen Punkten von denjenigen, wo leicht und klar die Verzweigung und Umbildung so gegebener Konzeptionen genetisch entwickelt werden kann. Ich erinnere hier nur beispielsweise an die meisterhaften Werke Oldenbergs über Buddha und über die vedische Religion, an den von Rohde in seiner Psyche dargestellten Ausschnitt der griechischen Religionsentwickelung, an Jakob Burckhardts und Jean Révilles Darstellung der synkretistischen Endgestalt der Religionen des römischen Weltreiches, an die Untersuchungen über die israelitische Religions-

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

geschichte von Smend, Duhm, Gunkel u. a. und insbesondere an die Forschungsmethode Wellhausens, von der ich sagen würde, daß die hier vorliegende Abhandlung der Versuch sei, sie in die Theorie zu übersetzen, wenn ich nicht fürchtete, daß Wellhausen von einer Theorie überhaupt nichts wissen will[1]). Nur bei Berücksichtigung dieser Unterschiede läßt sich eine wirkliche Geschichte der Religionen schreiben im Gegensatz zu der gerade auf diesem Gebiete sich tummelnden leichtgeschürzten Konstruktionslust; und nur hierbei kommt auch die außerordentliche Bedeutung des Denkens in der Religion zu ihrem wirklichen historischen Recht. Denn die Religion ist in der That durch den anthropomorphisierenden und symbolisierenden Charakter der religiösen Phantasie mit dem mythologischen und durch ihren Zug zum Unbedingten und Unendlichen mit dem wissenschaftlichen Denken wahlverwandt. Sie geht in die Zusammenhänge von beiden Denkweisen ein und bestimmt beide von sich aus, wie sie von ihnen aus bestimmt wird.

Durch die mythologische Denkweise, welche ja nicht eine Form der Religion, sondern eine allgemeine primitive Form des Denkens ist, gewinnen die religiösen Objekte leichten Zusammen-

---

[1]) Ich nenne hier nur einige Werke, die mich bei dem Nachdenken über diese Dinge besonders gefördert haben. Oldenbergs „Religion des Veda", die in Bezug auf die Auffassung von Zeit und Wesen des Veda und auf die seiner Götter mannigfach angegriffen worden ist, hat ganz besondere Vorzüge in der Methode der Behandlung der einzelnen religiösen Vorstellungen. Das Werk von Gunkel „Schöpfung und Chaos" 1894 halte ich trotz Smends Widerspruch und trotz vieler sehr phantastischer Konstruktionen ebenfalls für ein methodisch höchst fruchtbares. Leider sind auf dem Gebiete des Islam nur sehr wenig befriedigende und tiefer gehende Forschungen vorhanden. August Müllers „Islam" ist nur in den ersten Partien religionsgeschichtlich durchgearbeitet, die Arbeiten A. v. Kremers gehen zu sehr von ganz modernen Reflexionen aus. Auf christlichem Gebiete erscheinen mir Harnacks „Dogmengeschichte" und Weizsäckers „Apostolisches Zeitalter" als die religionsgeschichtlich fruchtbarsten Werke. — Litteratur findet man bei Chantepie de la Saussaye „Lehrbuch der Religionsgeschichte" 1887/1889, in der von Jean Réville herausgegebenen Revue de l'histoire des religions und in den Berichten K. Furrers über Religionsgeschichte, die der theologische Jahresbericht bringt.

hang zufälliger oder gesuchter Art mit den übrigen Objekten eines derartigen alles personifizierenden Denkens und treten zu den großen Grundkonzeptionen neue hinzu, die sich mit den bisherigen zu bestimmten anthropomorphen Bildern verschmelzen und die schärfer ausgeprägten Gestalten der Götterwelt schaffen. Zugleich bemächtigt sich die Künstelei eines besondere Einsichten suchenden Priesterstandes jener Objekte oder die rein profane Phantasie der Erzähler und Dichter. Es finden Rückwirkungen aus den Kulten und den sozialen oder politischen Institutionen statt, absichtliche und unwillkürliche. Allerhand Angleichungen und Verschmelzungen oder Trennungen und Verdoppelungen formen die religiöse Vorstellungswelt um, die zugleich unter dem Einflusse des durch sie in Bewegung gesetzten erfinderischen Egoismus steht. Aber bei alledem sind doch die großen Grundkonzeptionen, die sich allmählich zur Erzeugung der konkreten Göttergestalten zusammenschließen, etwas durchaus Unwillkürliches, nicht Gemachtes und nicht Erfundenes, sondern die von dem religiösen Trieb ergriffenen Grundlagen der ganzen Vorstellungswelt, von der sich die gleichgiltige oder die künstliche Ausspinnung, die bewußte Austiftelung kultischer und priesterlicher Klügeleien, das harmlose oder verwildernde und zum Profanen herabsinkende Spiel der Phantasie und egoistischer Aberglaube oder Zauberei deutlich als sekundär unterscheiden. Die Religion wächst in der Verbindung und Zusammenfügung solcher grundlegenden Konzeptionen, die nur Fixierung und Zusammenordnung religiöser Erregungen sind, sie wächst aber auch in zufälligen und willkürlichen Verschiebungen, Verflechtungen und Verschmelzungen, die sich in jeder Volkskultur als Ausläufer und Beiwerk oder als Ueberwucherung an die Hauptideen und Hauptkulte anschließen.

Dieses mythologische Denken verschwindet niemals vollständig, weil die Menschen die personifizierende Auffassung der Dinge und Gesetze niemals ganz los werden können. Es behauptet insbesondere in den niederen Volksschichten dauernd einen breiten Raum, insbesondere aber in der Religion, welche durch die Bedeutung der religiösen Phantasie immer einen unausrottbaren Rest von Mythologie behält und die einzelnen Momente des reli-

giösen Prinzips immer von selbst in einzelne äußere Thatsachen und Vorgänge zu zerlegen strebt. Wo aber aus und neben dem mythologischen Denken das wissenschaftliche, auf Einheit, Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit gerichtete Denken entsteht, da machen sich noch viel einschneidender Wirkungen des Denkens auf die Religion geltend. Jenes Denken wird zwar zunächst überall von der Religion selbst angeregt, insoferne die Vorstellung göttlicher Mächte zur Aufsuchung kosmischer Zusammenhänge drängt. Je mehr es sich aber selbständig herausdifferenziert und die Ideen abstrakter Ordnungen erzeugt, um so stärker wirkt es auf die Religion zurück, insoferne die Vorstellungen von Ordnungen und Gesetzen des Naturgeschehens wie des bürgerlich-sittlichen Lebens religiöse Eindrücke erregen, welche den Göttergestalten zuwachsen und sie zu Trägern allgemeiner Gesetze und Ordnungen zu vergeistigen streben. In dem Zusammenarbeiten und Ausgleichen der alten naturreligiösen Grundlagen und des neuen vergeistigten und ethischen Zuwachses vollzieht sich ein sehr wichtiger, oft sehr verworrener, in der Hauptsache aber völlig bewußter Teil des religiösen Denkens. Aber dabei ist doch die so entstehende Gestalt der Religion nicht ohne weiteres Erzeugnis des Denkens und seiner Bewegung. Vielmehr sind die religiösen Erregungen, welche von der Vorstellung kosmischer, rechtlicher, moralischer und kultischer Ordnungen ausgehen, selbst eigentümliche, unwillkürlich erwachsende religiöse Inhalte, die mit den bisherigen Inhalten verbunden und ausgeglichen werden und hierbei ihrerseits eine ganze Reihe weiterer Beziehungen und Spekulationen in Bewegung setzen, welche die Religion umspielen, aber nicht mit ihr zusammenfallen. Wo aber das wissenschaftliche Nachdenken bis zu einer völligen Entgeisterung der Natur fortschreitet und überall durch die Natur der Dinge selbst oder durch menschliche Willkür begründete Ordnungen findet, da werden die mythologischen Religionsformen nach und nach völlig zersetzt und es tritt an deren Stelle die reine Skepsis oder die wissenschaftlich begründete Vorstellung von der Einheit der Welt und Natur, die man als Produkt menschlichen Denkens empfindet und die deshalb nicht mehr religiöse Erregungen im eigentlichen Sinne auslöst, sondern nur eine ungefähre, zu

keinem Kultus und keinem Offenbarungsglauben führende Befriedigung des religiösen Triebes gewährt. Der letztere getraut sich nicht mehr an wirkliche Gottesoffenbarungen und eine wahrhaftige Berührung mit der übersinnlichen Welt zu glauben, sondern beruhigt sich, nicht ohne mancherlei leidenschaftliche Aeußerungen der Sehnsucht, bei der ganz allgemeinen, von jeder bestimmten Vorstellung sich zurückhaltenden Empfindung eines Einheitlichen und Unendlichen in der Welt, das ihren Sinn und Gehalt ausmacht.

So kommt es, daß überall, wo das wissenschaftliche Denken das mythologische wirklich überwand, in Griechenland und in Indien, das Ergebnis erst die Vergeistigung und Versittlichung der Naturgottheiten, die Bereicherung des Pantheon mit neuen Personifikationen geistiger und sittlicher Ordnungen war, daß dann aber die Zersetzung der Volksreligion folgte und das religiöse Leben schließlich in den reinen Triebzustand der Mystik überführte, die in den wissenschaftlichen Einheitsvorstellungen ihren Halt fand. Erst der Eintritt neuer stärkerer religiöser Inhalte giebt dann dem religiösen Triebe die Befriedigung in einer nicht erdachten, sondern erlebten Gottheit zurück. Sie erlösen mit der rein thatsächlichen Kraft ihrer inneren Energie aus diesem unbefriedigenden Zersetzungszustande und geben dem religiösen Triebe die Gewißheit göttlicher Wirkungen und Offenbarungen und den Mut zu Kultus und Gebet wieder. Aber freilich ist auch wieder an diesen Neubildungen die mythologische Phantasie beteiligt und knüpft sich an sie wieder die Rückwirkung auf das wissenschaftliche Denken, und zwar das letztere um so mehr, je geistiger und energischer die neue Religion ist. Sowie die neuen religiösen Inhalte Gemeingut geworden sind, wendet sich die wissenschaftliche Reflexion auf sie, formt, gestaltet und befestigt sie mit jener Vermischung wissenschaftlicher Methoden und apologetischer Zwecke, welche man Theologie nennt, um sie schließlich zu zersetzen und neue schwierige Konflikte zwischen der religiösen Vorstellungswelt und der wissenschaftlichen Bildung herbeizuführen. Dieser Kreislauf liegt in der Natur der Sache und kann niemals ganz aufhören.

Es ist deshalb unmöglich, das Ziel der Religionsgeschichte in einer wissenschaftlichen Bezeugung und Begründung religiöser

Ueberzeugungen finden zu wollen. Das wertvolle Werk Eduard Meyers über die Geschichte des Altertums, das zum guten Teil eine Religionsgeschichte des Altertums ist, glaubt den Gang der Geschichte darin zu erkennen, daß der Orient mit seinem unwissenschaftlichen Geiste nur mythologische Religionen hervorzubringen vermocht habe, daß dagegen erst im Griechentum mit der Wissenschaft auch die Ueberwindung der religiösen Mythologie und Phantastik erreicht sei und hier der klare, helle Geist der arischen Rasse auch die Religion auf die Stufe wissenschaftlicher Klarheit emporgehoben habe. Damit verbindet sich ihm denn freilich auch noch die weitere Behauptung, daß auch die großen Ideen des Christentums, seine Gottes-, Seelen- und Erlösungslehre, dem griechischen Geiste entstamme. Andere wie Deussen und ähnliche von Schopenhauer angeregte Gelehrte glauben den gleichen Vorgang bei dem anderen Zweige der arischen Rasse, den Indern behaupten zu dürfen[1]). Diese Ansicht ist ganz konsequent, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Religion ein rein menschliches Erzeugnis der Kultur sei. Dann ist selbstverständlich, daß die ersten primitiven Formen mythologischen Denkens die religiösen Objekte in phantastischer Verworrenheit erschlossen haben und daß diese ersten Versuche durch ein strenges, geregeltes wissenschaftliches Denken auf ihren Wahrheitsgehalt zurückgeführt werden können. Allein wie diese Grundansicht der unabtrennbaren Selbstaussage der Religion widerspricht, so widerspricht auch diese Geschichtsauffassung dem wirklichen Thatbestande. Die wissenschaft-

---

[1]) P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, 1894, ein Werk, das uns in die höchst wichtige und interessante indische Parallele zur abendländischen Entwickelung von Religion und Philosophie einführt, aber dabei leider das indische Denken sehr modern europäisch färbt. Eduard von Hartmanns Behandlung der indischen Entwickelung ist ebenso willkürlich und unhistorisch wie die der abendländischen. Seine Religionsphilosophie ist leider das schwächste seiner großen Hauptwerke. Ihr historischer Teil „Die Phänomenologie des religiösen Bewußtseins“ ist eine ganz dilettantische Konstruktion, die die Religion nur von der Seite ihres spekulativen Gehaltes nimmt und in das wirkliche Leben der Religion fast gar keinen ernsthaften Blick thut. Der spekulative Teil „Die Religion des Geistes“ ist eine Travestirung Biedermanns ins Pessimistische.

liche Bereicherung und Kritik der Religion bildete in Griechenland wie in Indien die Religion nur so lange fort, als sie an den naiv geglaubten alten Inhalten den Stützpunkt für die Anreihung der neuen fand. Diese hielten den Glauben an göttliche Offenbarungen und Wirkungen fest und assimilierten sich in diesem Sinne den neuen Zuwachs. Wenn das Denken zur Bildung selbständiger religiöser Systeme fortschritt, so waren sie nur in dem Maße religiös, als sie von dem Erbe der Volksreligion zehrten, wie alle sog. Vernunftreligion jedesmal eine Abzweigung von dem Stamme der positiven Religion ist. Jene kombiniert nur völlig frei irgend einen für selbstverständlich gehaltenen Kern dieser mit allem sonstigen Denkinhalt zu einem sich selbst tragenden Ganzen, während diese eine offenbarungsmäßige Besonderung eifersüchtig wahrt. Es handelt sich eben immer nur um eine Verarbeitung gegebener Inhalte. Aber freilich je mehr hierbei das Bewußtsein um die Gegebenheit dieser Inhalte schwindet und die freie Produktivität der Verarbeitung zu der Meinung von der produktiven Kraft des Denkens fortschreitet, um so mehr verschwindet auch der religiöse Charakter und Eindruck dieser Ideen. Ein, wenn auch mit Recht erdachter Gott, ist kein Gegenstand der Religion. Die Religion zieht sich auf ihren mystischen Triebzustand zurück oder wird durch materialistische, hedonistische oder indifferente Systeme verdrängt. Das wissenschaftliche Denken vermag eben die Religion nur bis zu einem gewissen Grade zu läutern und zu heben; ist der überschritten, so zersetzt und tötet es sie und macht den Boden für religiöse Neubildungen frei. Beides ist in Griechenland und Indien der Fall gewesen.

Lehrt uns dieser Sachverhalt, daß die Religion niemals durch wissenschaftliche Ideen ersetzt werden kann, so lehrt er aber doch auch zugleich, daß beide niemals von einander völlig unabhängig sind, daß niemals eines ganz ohne das andere ist. Die Religion kann nicht ohne Einwirkung der Wissenschaft bleiben. Daraus ergiebt sich aber ein ganz anderer Sachverhalt, als der von den genannten Forschern angenommene: das beständige Gegeneinanderarbeiten, Sich-befruchten und Sich-bekämpfen beider, die unvermeidliche Trennung in eine mehr esoterische Religion der

wissenschaftlich Denkenden und eine mehr exoterische der Massen und der hierauf begründeten religiösen Gemeinschaftskörper. Die natürliche Folge hiervon ist nämlich, daß auf allen höheren Religionsgebieten der einfache an der traditionellen Form der religiösen Inhalte hängende Volksglaube von der wissenschaftlichen Behandlung derselben sich tief unterscheidet und beide Gruppen sich gegenseitig zum Korrektiv dienen müssen. Die Religion strebt an sich nach einer möglichst runden, unbedingten, absolut gegenwärtigen Fassung ihrer Objekte ohne jedes Wenn und Aber, und die autoritätsbedürftige, der Freiheit und Unsicherheit schwankender Ueberlegungen unfähige Masse wird vollends immer mit der ganzen Leidenschaft ihrer Triebe an den gegebenen Vorstellungen oder Ordnungen hängen, so lange dies irgend möglich ist. Dagegen wird jeder wissenschaftlich Denkende die religiösen Objekte in Verbindung mit all seinem sonstigen Wissen zu setzen und sie mit diesem in Uebereinstimmung zu bringen suchen. Dabei ergiebt sich dann eine je nach der Energie, der Freiheit und dem Umfange des Denkens sehr verschiedene Bestimmung, Gestaltung und Umänderung der religiösen Objekte, der an sich keine Grenze gesetzt ist und die bis zu einer völligen Umgestaltung oder gar zur Erschütterung derselben führen kann. Diese beiden verschiedenen Verhaltungsweisen gegen die Religion werden um so sicherer auftreten, je vergeistigter und reiner eine Religion ist, weil sie dann selbst mit ihrem inneren Wesen in jenen Prozeß eintreten kann und nicht gleich bei den Anfängen wissenschaftlicher Behandlung untergeht oder sich scheu und ängstlich zurückzieht. Dabei pflegt auf der ersten Seite die skrupellose Kraft der Religion, die Ungebrochenheit der Ueberzeugung und die volle Auswirkung ihrer praktischen Kraft zu stehen, während auf der anderen die religiöse Energie durch mancherlei Bedingungen und Bestimmungen gehemmt ist und sich auf die Durcharbeitung der Gedanken konzentriert. Dafür hat aber die letztere Seite die Bedeutung, die Reinigung und Läuterung und damit die Behauptung der Religion im geistigen Gesamtleben zu fördern und ein zügelloses Luxurieren der religiösen Phantasie zu verhindern. So lange beide sich ausgleichen, bleiben die religiösen Zustände gesund.

Ist zwischen beiden kein Zusammenleben mehr möglich, dann erfolgt schließlich die Zersetzung und der Untergang der bisherigen Religionsform. In dieser inneren, durch die Natur der Sache begründeten Spannung zwischen der Religion und dem wissenschaftlichen Denken hat auch bei allen selbständigen religiösen Gemeinschaften die Entstehung der Theologie ihren Grund, die sich als Stoßkissen zwischen beide feindliche Mächte legt und den Glauben der Gemeinschaft in ein leidliches Verhältnis zur umgebenden Bildung zu bringen sucht, dabei aber auch immer in irgend einem Grade die religiösen Objekte modifiziert. Sie ist aus dem Kompromiß geboren und hat alle Vorzüge und alle Nachteile eines Kompromisses, der bald dieser, bald jener Seite näher steht, und doch stets nur praktisch kirchliche und nie rein wissenschaftliche Zwecke hat. Daraus erklärt sich die schmerzenreiche Geschichte der Theologie, die wir bis jetzt leider nur in der christlichen Kirche genauer verfolgen können. Die Kirchen vermögen die Theologie nicht zu entbehren und doch auch nicht zu ertragen. Die Theologie haftet an der Wissenschaft und ist doch keine Wissenschaft, sondern eine Verwendung wissenschaftlicher Bildung für kirchliche Zwecke. Dieser Zwiespalt im Wesen der Theologie braucht nicht immer so qualvoll zu sein, wie er in den beiden letzten Jahrhunderten für uns geworden ist. Aber verschwinden kann er nicht, denn er entspringt aus dem Grundverhältnis zwischen Wissenschaft und Religion und dessen Wirkung auf die kirchlichen Gemeinschaften.

Nur indem alles Bisherige zusammengedacht wird, ist der Satz von der Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte berechtigt. Kein religiöses Leben ohne Gotteswirkung in der Gestalt der Trieberregung oder der Triebbefriedigung, aber auch keines ohne beständige Bethätigung des menschlichen Willens, menschlicher Hingabe und menschlicher Entfremdung, der edleren und der unedleren Richtungen des Willens und keines ohne beständige Mitwirkung des menschlichen, beziehenden, verbindenden und gestaltenden Denkens, das selbst von den religiösen Objekten bestimmt diese wiederum von Hause aus mitbestimmt und in seiner spielenden oder absichtlichen Arbeit an den religiösen Objekten sie ausbreitet und verzweigt

oder zusammenfaßt und befestigt, sie läutert, vertieft und bereichert oder zersetzt, verzettelt und zerstört. Für die geschichtliche Einzelforschung ergiebt sich hieraus freilich nicht etwa die Aufgabe, in jeder Religion die Grundlage der göttlichen Wirkungen aufzusuchen. Das entzieht sich jeder Wissenschaft und ist eine Sache des persönlichen Glaubens. Wohl aber entspringt hieraus für sie die Forderung, den allgemeinen Grundsatz nicht zu vergessen, daß hier wie sonst die Inhaltlichkeit des menschlichen Geistes ein rein Thatsächliches und nicht weiter Abzuleitendes, ein aus seiner Befassung in die übersinnliche Welt Entspringendes ist, und demgemäß alles derartige rein Thatsächliche auf sich beruhen zu lassen und nicht mit höchst fraglichen Theorien ableiten und erklären zu wollen.

Für unseren Zusammenhang kommt es nun aber ausschließlich auf jenen allgemeinen Grundsatz an, auf die Behauptung der Gottmenschlichkeit ganz im allgemeinen, weil wir nur aus ihr die Ueberzeugung endgiltig begründen können, daß die Religionsgeschichte eine fortschreitende Offenbarung Gottes sei, daß in den Besonderungen der religiösen Anlage sich der ganze Inhalt der Religion fortschreitend herausbilde. Die Sicherstellung dieses Satzes gegen die verschiedenen möglichen Erinnerungen ist zugleich die endgiltige Sicherstellung der oben gewonnenen Sätze über das allgemeine Wesen der religiösen Entwickelung und Besonderung. Die individuellen Besonderungen der Religion in den großen Religionsgruppen bilden eine zusammenhängende Reihe, in welcher der Gehalt der Religion sich je nach der Gesamtlage fortschreitend schärfer, reiner und tiefer differenziert, und diese Reihe ist letzlich begründet in der inneren Bewegung des göttlichen Lebens selbst. Diese Sätze dürfen als Leitstern dienen, wenn wir uns mit beurteilender und sondernder Betrachtung in die unermeßliche und von tausendfachen Kräften mitbedingte Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Religionen hinein begeben.

Die katechetische Behandlung des dritten Artikels von Luthers kleinem Katechismus.

Von

Professor D. Max Reischle
in Göttingen.

(Fortsetzung und Schluß.)

4. Entwicklung der dritten These in ihren drei Teilen.

Beim Uebergang zu der These: „Ich glaube, daß der heilige Geist die Christenheit und in ihr und durch sie auch mich a) durchs Evangelium beruft, b) mit seinen Gaben erleuchtet und c) im rechten (einigen) Glauben heiligt und erhält", müssen wir uns das Verhältnis dieser These zur ersten und zweiten klar machen. Sie legt nur auseinander, was in dem Satz, daß der heilige Geist Jesu Christi den Glauben in mir weckt, und in dem Satz, daß derselbe Geist eine Glaubensgemeinschaft hervorbringt und als Werkzeug benützt, schon implicite enthalten ist. Wenn nun dieser enge Zusammenhang auch nicht verhüllt werden soll, so erwächst uns doch die Aufgabe, den Eindruck der Wiederholung möglichst zu vermeiden. Erreichbar ist dies nur durch möglichst konkrete Schilderung der Mittel und Wege und der einzelnen Wirkungen des heiligen Geistes. Luther ist nun von der Unterscheidung der letzteren ausgegangen.

Die Zusammenstellung der vier Begriffe „berufen, erleuchten, heiligen und erhalten" bildete den Kern der später (von Calovius an) ausgebildeten Lehre vom ordo salutis, in welcher zwischen der

Erleuchtung und Heiligung resp. Erneuerung, noch die Bekehrung und Wiedergeburt, sowie die Rechtfertigung mit der unio mystica eingeschoben, von Hollaz[1]) am Schluß auch noch die glorificatio hinzugefügt wurde. Viele Katecheten glauben nun, den mehr oder weniger ausgeführten ordo salutis an dieser Stelle des Katechismus abhandeln zu müssen; in diesem Sinn schiebt z. B. Caspari, ebenso das Eulersche Spruchbuch bei der Lehre von der Erleuchtung die von der Bekehrung und die von der Rechtfertigung ein, obwohl die letztere doch in dem folgenden Stück von der Sündenvergebung zu ihrem Recht kommen sollte. — Dieser Ausbau des ordo salutis mutet den Kindern dogmatische Distinktionen zu, er bringt aber noch eine besondere Gefahr mit sich. Die lutherischen Dogmatiker haben bei der Unterscheidung und Bestimmung der einzelnen Begriffe sich möglichst an die Schrift zu halten gesucht; in dieser nun aber bildet die Anschauung des Uebergangs aus dem Juden- oder Heidentum zum christlichen Glauben die Grundlage für alle diese Begriffe. Hier also wird durch dieselben ein einmaliger einschneidender Vorgang im Leben jedes Einzelnen fixirt und dabei ergiebt sich auch eine gewisse zeitliche Aufeinanderfolge einzelner Akte, die innerhalb des Gesamtvorgangs hervortreten, so der Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Erneuerung des Lebens, Erhaltung. Da nun bei Christenkindern jene Voraussetzung der biblischen Begriffe nicht oder nur in stark modifizirter Weise zutrifft, so behält im katechetischen Unterricht entweder dieses dogmatische Schema etwas Lebloses und Unpraktisches, oder der Katechet kommt in Versuchung, es nach pietistischem Vorgang künstlich zu beleben und ein ausgesprochenes Durchleben wenigstens der Hauptakte der Erleuchtung, Bekehrung und Wiedergeburt als den eigentlich normalen Weg zu einem vollwertigen Christentum darzustellen. — Statt dessen werden wir die von Luther aufgezählten Wirkungen des heiligen Geistes als solche, die sich durch das ganze Christenleben hindurchziehen und die

---

[1]) Bei ihm also die Neunteilung: I. vocatio, II. illuminatio, III. conversio, IV. regeneratio, V. justificatio, VI. unio mystica, VII. renovatio, VIII. conservatio, IX. glorificatio.

auch schon im Leben des Christenkindes Gegenstand immer wiederholter Erfahrung werden können, zu verdeutlichen suchen[1]). Und auch dadurch, daß wir nach Luthers Vorgang alle jene Geisteswirkungen zugleich im Leben der ganzen Christenheit als fortdauernde erweisen, bewahren wir uns davor, sie im Sinne einer individualistischen Heilsmethode auszudeuten. Damit fällt für uns auch das Interesse aller weitergehenden Distinktionen weg; vielmehr folgen wir der Andeutung Luthers, der die beiden Begriffe „heiligen" und „erhalten" durch das zu beiden gehörige „im rechten Glauben" [2]) verbunden hat, und unterscheiden so mit Recht nur drei Gruppen von Geisteswirkungen: A. die Berufung, B. Erleuchtung, C. Heiligung und Erhaltung.

A. Die Berufung.

Gleich bei dem ersten Begriff, unter den Luther das Wirken des Geistes befaßt, dem der Berufung, wird es darauf ankommen, ihn nicht auf einen einmaligen Akt im Christenleben zu beschränken. Die lutherische Dogmatik hat, im Anschluß an den neutestamentlichen Begriff des καλεῖν, als Objekt der Berufung die „homines extra ecclesiam constituti" ins Auge gefaßt und demgemäß die vocatio definirt als den „actus gratiae, quo spiritus sanctus hominibus extra ecclesiam constitutis voluntatem Dei de salvandis peccatoribus per verbum divinum manifestat et ipsis beneficia a redemtore Christo offert, ut ad ecclesiam adducantur, convertantur et aeternam salutem con-

[1]) Auch K. Knoke wendet sich in der Zeitschr. f. d. evang. Religionsunterricht Bd. II. [1891] S. 124 ff. energisch gegen die Eintragung der Lehre von der Heilsordnung; wie er mit Recht sagt, „deuten die vier Ausdrücke nicht auf vier Stufen des Heiligungswerkes, sondern sie charakterisieren den Christgläubigen, den ‚Heiligen', und zwar immer nur wieder mit andern Worten". Wir dürfen dafür wohl sagen: „nach andern Seiten".

[2]) Daß in dem Satz „im rechten Glauben geheiligt und erhalten" die Worte „im rechten Glauben" auch zu dem Verbum „erhalten" gehören, ist aus der gleich folgenden Parallele, daß der Geist die Christenheit „bei Jesu Christi erhält im rechten einigen Glauben", zu entnehmen.

vertantur“ (Hollaz, Ex. theol. acr. Pars III. Sect. I. Cap. IV.). Nun ist ja gewiß unanfechtbar und unerläßlich, daß die Katechese den Kindern mit Hilfe des Neuen Testaments und der Missionsgeschichte eine „erweiterte Erfahrung“ zuzuführen und ihnen an der Herbeiziehung der homines extra ecclesiam agentes zu der Gemeinde Jesu Christi die Berufung sozusagen in ihrer drastischen Erscheinungsform zu verdeutlichen sucht. Aber viel wichtiger ist es doch, daß der Katechet die Kinder dazu anleitet, daß sie als Christenkinder, die innerhalb der Christenheit stehen und leben, den an sie ergangenen und immer aufs Neue an sie ergehenden Ruf des heiligen Geistes verstehen und beachten lernen. Alle die dogmatischen Distinktionen einer vocatio generalis seu paedagogica und einer vocatio specialis, einer vocatio ordinaria und extraordinaria (= immediata), alle die Fragen, welches der terminus a quo und ad quem und der finis der Berufung und ob diese universal oder partikular, ob sie sufficiens, seria und efficax, ob sie für alle Menschen gleich oder ungleich sei, dürfen nur insoweit in der Katechese Verwertung finden, als sie der Erfüllung jener Hauptaufgabe dienstbar gemacht werden können.

Mit dem Nachweis, wie der heilige Geist auch mich berufen hat und beruft, verbinden wir aber nach S. 16 die These, daß der heilige Geist die ganze Christenheit beruft und sammelt. Dabei müssen wir uns hüten, nicht einfach die Gedanken der zweiten These, daß der heilige Geist eine Christenheit auf Erden hat und in ihr lebt, zu wiederholen. Der leitende Gesichtspunkt wird ein anderer werden müssen, nämlich der, welche Mittel der heilige Geist benützt, um eine Kirche zu berufen und zu sammeln. Der Begriff der Mission wird also hier in den Mittelpunkt gerückt; auch nach Ausführung der S. 40—46 entwickelten Gedanken ist es nicht überflüssig, das Verständnis der Mission und unserer Missionspflicht den Kindern noch besonders nahe zu bringen. Nur die Anknüpfungspunkte hiefür liegen in den S. 45 unter III. b. gegebenen Darlegungen. — Eben hiernach läge es nahe, bei dem Begriff der Berufung nun im Anschluß an das unmittelbar Vorangehende damit einzusetzen, daß die ganze Christenheit vom heiligen Geist berufen und gesammelt werde. Diese An-

ordnung ist auch zweifellos berechtigt und durchführbar. Aber wir können ebensogut die Berufung des Einzelnen voranstellen. Denn nachdem wir im vorigen Abschnitt die Christenheit schon eingeführt haben, können wir diese als den konkreten Schauplatz, auf dem sich die Berufung des Einzelnen abspielt, auch hier in die Schilderung mit aufnehmen, brauchen also nicht mehr einen falschen Individualismus[1]) der Heilslehre zu befürchten. Und einen doppelten Vorteil erreichen wir, wenn wir mit der Berufung des Einzelnen beginnen: einmal läßt sich der Begriff des Rufens und Berufens in Beziehung auf den Einzelnen leichter veranschaulichen, besonders auch in Anlehnung an das Neue Testamenr; sodann ergiebt sich von dieser Grundlage aus für die Berufung der Christenheit der geschickte Gesichtspunkt, daß Gott durch die, welche er beruft, seinen Ruf an andere Menschen und an andere Völker will ergehen lassen, um so seine Christenheit sich zu sammeln. So bekommen wir etwa folgenden Entwurf:

Einleitung: Der Geist Jesu Christi zieht, wie wir gehört haben, mich zu Jesu Christi hin und er bringt eine Christenheit zusammen. Wir wollen genauer zusehen, wie er dies beides ausrichtet. Unser Katechismus sagt uns zuerst: er hat mich durchs Evangelium berufen und er beruft und sammelt ebenso die Christenheit.

---

[1]) Nur gegen den falschen Individualismus wende ich mich, der verkennt, daß alles Christenleben auf dem Boden der Gemeinschaft erwächst; dagegen begrüße ich mit inniger Zustimmung die Forderung individuellster Applikation der Katechismuswahrheit, die K. Knoke in seinem Vortrag „Ueber Katechismusunterricht" (Hannover 1886) S. 26 f. erhebt. Er führt aus, wie sehr überall im Katechismus die erste und zweite Person hervortritt, und er folgert daraus für das zweite Hauptstück: „Keine Katechese über einen Artikel des Glaubens oder ein Stück desselben kann richtig sein, welche blos darauf ausgeht die Lehren der Kirche in der korrektesten Weise wiederzugeben und die Bedeutung des ‚Ich glaube' allen diesen Lehren gegenüber nicht zugleich so nachzuweisen, daß das Kind erkennt, wie der Artikel nur dann seinem ganzen Inhalt nach Wahrheit ist, wenn es auch wirklich glaubt, was es von sich bekennt. Im Text wie in der Erklärung tritt das Ich, die allersubjektivste Person, auf. An keiner Stelle des Katechismus ist darum die Katechese so auf die Erzielung einer subjektiven Wahrheit anzulegen wie gerade bei der Auslegung des zweiten Hauptstückes".

I. [Der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen und beruft mich noch immer][1]):

a) Eine Berufung durchs Evangelium ist zuerst ergangen, da Jesus Christus selbst auf Erden wandelte:

α) an wen hat er seinen Ruf ergehen lassen?

aa) an die Zwölfe: er rief sie vom Fischerhandwerk, von der Zollbank zu seiner Nachfolge;

bb) an viel weitere Kreise: Jesus ist gekommen, „die Sünder zur Buße zu rufen"; er ruft: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid ꝛc. — Aus diesen Worten entnehmen wir aber weiter:

β) was bedeutete dieser Ruf?

aa) er hat sie weggerufen aus einem schlimmen Zustand: die Sünder aus der Sünde heraus, die Mühseligen und Beladenen aus ihrem Elend heraus;

bb) er hat sie herzugerufen zum Allerbesten: „zur Buße", d. h. zur Heimkehr zu Gott ihrem Vater, zur „Erquickung" oder, was alles befaßt, zum Reiche Gottes.

Daher war dieser Ruf eine freundliche Einladung, selbst ein Evangelium.

b) Eine Berufung ist aber auch an mich ergangen in der Christenheit, und zwar „durchs Evangelium":

α) wie und wo ist denn das Evangelium mit seinem Ruf an mich herangekommen?

aa) in der Taufe: da bin ich berufen worden, daß ich Gottes Kind sei. — Auch in der Konfirmation ergeht der Ruf an euch: Tretet ein in die Reihen der Christenheit! und Gott ruft jedem von euch zu: gieb mir, mein Sohn, dein Herz! — Und in jedem Abendmahl ruft der Heiland, der seinen Leib und sein Blut hingegeben hat, den beschwerten Herzen zu: kommt her zu mir! — Am Abendmahl dürft ihr jetzt noch nicht Teil nehmen; wohl aber ergeht auch schon an euch jeden Sonntag Gottes Ruf

bb) in der Predigt der Kirche: jede Predigt „ruft"

---

[1]) Ueber die Bedeutung der eckigen Klammern vgl. S. 33 Anm. 1.

uns; sie sagt uns, daß auch wir als Gottes liebe Kinder leben dürfen und als seine gehorsamen Kinder leben sollen.

cc) Die Bibel, die wir in Haus und Schule kennen lernen, die Bibelsprüche, die wir auswendig lernen, die Lieder unseres Gesangbuchs sagen uns dasselbe: überall ein Ruf Gottes, der mir gilt (an Beispielen einzelner Sprüche und Lieder zu illustrieren).

dd) Aber auch Worte der Mahnung, der Warnung, des Gebots, welche Eltern oder Lehrer an die Kinder richten, sind ein Ruf zum Gehorsam gegen Gott (viertes Gebot) und zur Nachfolge Christi.

β) Wodurch macht uns Gott solchen Ruf eindringlich?

aa) durch das Vorbild wahrer Christenleute, die einen Eindruck auf uns machen (die Erinnerung an eine christliche Mutter, einen christlichen Lehrer);

bb) durch Führungen unseres Lebens, Freud, Leid, Gefahr, Errettung, Gerichte Gottes über die Sünde der Menschen[1]).

γ) So ergeht immer aufs Neue Gottes Ruf an uns: von der Taufe an, so lange wir leben (bis „zur elften Stunde", cfr. Gleichnis); aber wir dürfen uns nicht darauf verlassen: denn wir wissen nicht, wann der letzte Ruf ergeht; und je öfter wir Gottes Ruf abweisen, desto schwerer wird es, ihm zu folgen. Wir dürfen mit ihm nicht spotten; denn:

c) dieser Ruf kommt vom heiligen Geist selbst:

α) Er kommt ja allerdings durch Vermittlung von Menschen an uns;

β) aber diese Menschen laden nicht von sich aus ein, sondern sie thun es im Namen Jesu Christi; der Geist Jesu Christi treibt sie und gebraucht sie als seine Werkzeuge

---

[1]) Gut Caspari, l. c. S. 126: „Was sind solche Hilfsmittel, die Gott dazu braucht (scil. uns sein Wort lieb und herrlich zu machen)? Antwort: Freud und Leid, Wohlthun und Wehethun, Gottesgericht an uns und anderen, mancherlei Bewegungen des eigenen Herzens und Ermahnung und Beispiel anderer Menschen" (mit Verweisung auf Luc 5 1—10 Matth 9 1—7 Joh 4 47—53 Luc 15 11—19 23 39—42 Joh 1 45 f.).

(Petrus am Pfingstfest; die Männer, die in der Bibel zu uns reden; christliche Liederdichter; aber auch unsere Eltern, Lehrer).

γ) Dadurch allein wird dieser Ruf kräftig: auch sonst im Verkehr mit den Menschen ergreift nicht das äußere Wort unser Herz, sondern der Geist, der daraus spricht; und hier ist es der Geist Jesu Christi selbst, der in Taufe und Abendmahl, Predigt, Bibel und Liedern, und im Leben wahrer Christen uns ans Herz spricht und unser Gewissen ergreift. —

II. Der Geist beruft die Einzelnen, damit er dadurch seine Christenheit sammle:

a) Durch jeden von uns will er wieder andere berufen:

α) Ich darf nicht denken, Gott wolle mich allein selig machen; sondern er will sein Reich unter den Menschen haben. Da braucht er uns als seinen Diener und Boten.

β) Wodurch können wir andere berufen?

aa) Durch Werk und Wandel in aller Stille: Matth 5 16 I Petr 2 12 3 1—4.

bb) Durch ein Wort zur rechten Zeit: es kann in aller Einfachheit geredet werden, schon von Kindern (einem Kameraden sagen: das ist nicht recht; das dürfen wir nicht thun; oder: komm, gehst du nicht mit mir in die Kirche, zur Kinderkirche? u. dgl.).

b) Gott hat aber auch seine besonderen Werkzeuge und sein besonderes Werk:

α) Er rüstet seine besonderen Boten aus mit seinen Gaben: so einen Paulus (Apostelgesch 9 15).

β) Er hat sein besonderes Amt und Werk: das Predigtamt, das Amt der Missionare; die Arbeit der Mission unter den Heiden (anschauliche Schilderung dieser Arbeit!)

γ) Auch bei diesem Werk sollen wir mithelfen: einzelne sind berufen, selbst mit in die Arbeit einzutreten; andere sollen mithelfen durch herzliche Teilnahme, durch Gabe, durch Gebet.

c) Auf diese Weise sammelt der Geist Gottes eine Christenheit unter den Völkern der Erde:

α) Der Ruf erging an Israel, dann an die Griechen und

Römer, dann an unsere Väter, jetzt an immer weitere Völker.

β) Da zieht ein neuer Geist, der Geist Jesu Christi, bei den Völkern ein: welche Veränderungen bringt er hervor! freilich giebt sich auch ein Widerstreben gegen diesen Geist kund.

γ) Bis zur Zeit der Vollendung wird der Geist Jesu Christi dies Werk weitertreiben.

Finalthema: Ich glaube an den heiligen Geist, der mich in der Christenheit berufen hat und noch beruft und allezeit seine Christenheit sammelt.

B. Die Erleuchtung.

Luther reiht dem Begriff der Berufung den der Erleuchtung an. Dieser Ausdruck erscheint bei Luther nicht in seiner späteren dogmatischen Fixierung, sondern in seiner ursprünglichen Bildlichkeit, besonders deutlich im großen Katechismus, wo (3, 203) die Rede ist von dem „Wort Gottes, welches er (scil. der heilige Geist) offenbart und treibt, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben". Obwohl sich schon in der Reformationszeit an den Begriff der Erleuchtung der Kampf gegen die Schwarmgeister anknüpfte (cfr. z. B. Apologie ad art. XIII, § 13); obwohl auch in der Blütezeit der Orthodoxie Dogmatiker wie Quenstedt, Dannhauer, Seb. Schmid die Frage nach verschiedenen Stufen der Erleuchtung erörterten und von der illuminatio πνευματική eine illuminatio παιδαγωγική καὶ γραμματική oder auch imperfecta unterschieden, so erhielt der Begriff doch erst spät eine feste Stelle im ordo salutis, nach der vocatio, vor der conversio und regeneratio, namentlich bei Hollaz [1]). Bei diesem findet sich die ausführliche

---

[1]) Joh. Gerhard, Loci theol. (ed. Cotta VII, 25) scheint (in einer Polemik gegen die Auffassung der gratia justificans als eines donum inhaerens) der illuminatio ihre Stelle nach der Wiedergeburt anzuweisen: „renati ex gratia justificati dicuntur lux in Domino et in Luce esse" und „fatemur ..., renatos a tenebris ignorantiae peccatorum et aeternae

Definition der illuminatio: sie ist derjenige Akt des heiligen Geistes, durch den der homo peccator ad ecclesiam vocatus innerlich unterwiesen wird, und zwar per ministerium verbi, also mediate, nicht immediate; sie bewirkt einerseits ex lege eine agnitio peccati, andererseits ex evangelio eine cognitio misericordiae divinae in merito Christi fundatae; damit erhellt sie in erster Linie und unmittelbar den Intellekt, in zweiter Linie mittelbar auch den Willen, bei denen, die sich der Wirkung des Geistes hingeben. — In dieser Begriffsbestimmung sind in der That praktisch verwertbare Gedanken enthalten. Daher kann sich z. B. Caspari in seinem Katechismus damit begnügen, die Hauptpunkte dieser dogmatischen Ausführung in populärer Form wiederzugeben und in seiner Weise ist ihm dies trefflich gelungen. Die Erleuchtung einerseits durch das Gesetz, andererseits durch das Evangelium, giebt ihm den Uebergang zu den Begriffen „Buße" und „Glaube" (= Bekehrung) und damit zur Rechtfertigung und Wiedergeburt, so daß die Kette des ordo salutis sich schließt [1]).

Aber bei diesem Verfahren stellen sich nicht nur die S. 112 bezeichneten Mißstände ein, nicht nur sind einzelne der Gedanken, durch welche die Erleuchtung expliziert wird, dogmatisch recht anfechtbar — so besonders die Verteilung von Sündenerkenntnis und

---

mortis liberatos ac a Deo illuminatos esse". Bei Calovius schließt sich die illuminatio an die cognata vocationis.

[1]) Ebenso das hessische Euler'sche Spruchbuch (S. 55 f.): „Der heilige Geist erleuchtet uns heißt: Der heilige Geist lehrt uns durch das Gesetz unsere Sünde und durch das Evangelium die Erlösung von der Sünde erkennen und wirkt durch beides Buße und Glauben oder die Bekehrung". Dann werden die Begriffe Buße und Glaube bestimmt, der Glaube nach dem auch bei Caspari zu Grunde gelegten Schema notitia, assensus, fiducia: „Zum Glauben gehört 1. die Erkenntnis, daß Jesus Christus die Erlösung vollbracht hat; 2. der Beifall oder die zweifellose Zustimmung unseres Herzens zu dieser erkannten Wahrheit, und 3. die gewisse Zuversicht, daß auch wir uns der von Christo vollbrachten Erlösung getrösten dürfen". Und daran schließt sich Rechtfertigung, Heiligung und Erhaltung. — Welch eine rationalistische Behandlung der Glaubensvorgänge trotz aller Orthodoxie! — Von solcher hält sich B. Dörries (Der Glaube. 2. Aufl. Gött. 1895) ganz fern; aber auch er bleibt mir zu sehr an der Einengung der Geistesgaben auf Glauben und Reue hängen.

Gnadenerkenntnis auf lex und evangelium —, sondern der ganze Begriff der Erleuchtung erfährt, verglichen mit seiner Ausführung in Luthers Katechismus, eine Verengerung nach der individualistischen Seite hin. Die Parallele, daß der heilige Geist die ganze Christenheit auf Erden erleuchtet, kommt zu kurz oder sie verschwindet sogar gänzlich; und auch der weite Rahmen, in den die Erleuchtung des Einzelnen durch den Zusatz „mit seinen Gaben" hineingezeichnet ist, bleibt unbeachtet. Denn es darf als sicher angesehen werden, daß Luther mit diesen Gaben nicht nur das Wort als Mittel der Erleuchtung bezeichnen will, auch nicht blos Gesetz und Evangelium oder deren Wirkungen, die Sünden- und Gnadenerkenntnis, sondern alle die χαρίσματα, welche der Geist Jesu Christi schafft zur οἰκοδομή und zur Erleuchtung der Christenheit und aller ihrer Glieder[1]). Luther selbst stand unter dem

[1]) In der Braunschweiger Luther-Ausgabe geben G. Kawerau bei der Erklärung des kleinen Katechismus (3, 92) und W. Bornemann bei der Erklärung der Worte des großen Katechismus, daß „sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns giebt, zu Hilfe und Steuer, die zehn Gebote zu halten: Der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werke; der heilige Geist alle seine Gaben" (3, 209) ganz übereinstimmend diese Erklärung. Kawerau verweist auf Eph 4 $_{11}$ $_{12}$, Bornemann auf Bibelstellen wie Jes 11 $_{2}$ Röm 12 $_{6}$ I Kor 12 $_{4-7}$, ferner auf Luthers Lied: „Komm, o Gott Schöpfer, heil'ger Geist" mit dem aus Jes 11 $_{2}$ verständlichen Vers: „Du bist mit Gaben siebenfalt der Finger Gottes rechter Hand" und auf das Luthersche: „Wir glauben all an einen Gott" mit den Worten: „Der aller Blöden Tröster heißt und mit Gaben zieret schöne". Wie im Lied, so hat Luther in der Predigt jene neutestamentliche Anschauung belebt, so, wie Kawerau erinnert, in seiner Himmelfahrtspredigt von 1527 (Erl. Ausg.[2], Bd. 17, S. 299), wo er Christi Wirken auf den Zweck bezieht, „daß in der Gemeinde seiner Christen mancherlei Gaben wären, welche dazu dienten, daß das Evangelium gepredigt, die Ungläubigen bekehrt, die Menschen erleuchtet könnten werden; dazu dienet, daß einer die Schrift auslege, ein anderer die Christen prüfe, der dritte mancherlei Sprachen wisse und der andere auslege und so fort an". Ich führe noch aus der Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet" (1545) die Stelle an, daß die eine heilige christliche Kirche alles gleich hat, Evangelium, Sakramente, Glauben, Geist 2c., „ohne daß, wie I Kor 12 $_{8}$ ff. und Röm 12 $_{16}$ sagt, ein Prediger oder auch wohl ein Christ stärkeren Glaubens sein kann, andere und mehr Gaben hat denn der

mächtigen Eindruck, daß Gott in seiner Christenheit jetzt, nach der Zeit der Papstkirche, durch seinen Geist neue Gaben erweckt habe, vor allem die Sprachen und mit ihnen die rechte Schriftauslegung, und daß dadurch eine neue Erleuchtung gekommen sei[1]); und auf Grund dieser eigenen Erfahrung vermochte Luther rückschauend auch in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche zu erkennen, wie der heilige Geist da und dort, viel mehr in anderen Kirchen als in Rom[2]), seine Gaben ausgeteilt hat, um die Christen zu erleuchten d. h. zum klaren, selig machenden Verständnis des

---

andere. Als einer kann besser die Schrift auslegen, dieser besser regieren, dieser besser predigen, dieser besser die Geister richten, dieser besser trösten, dieser mehr Sprachen haben und so fortan" (Br. Ausg. 4, 228f.). — In wesentlichen Punkten stimmt diese Erklärung mit der Ausführung K. Knokes (in dem S. 113 Anm. 1 citirten Aufsatz S. 126 ff.) überein. Nur faßt er den Ausdruck „mit seinen Gaben erleuchtet" noch weiter: Das Erleuchten verliert bei ihm die Beziehung zur christlichen Erkenntnis und wird gleichbedeutend mit „Begnadigen", „Zieren", „Belehnen und Ausschmücken"; zu den Gaben rechnet er demnach auch die Gal. 5, 22 genannten Früchte des Geistes. Mit Th. Kaftan (Ausl. des luth. Kath. 2. Aufl. Schlesw. 1894 S. 220 Anm. 1) habe ich Bedenken gegen diese weite Fassung. Es scheint sich mir doch um das (freilich nicht bloß intellektuelle) Verständnis des Evangeliums und die ihm dienenden Gaben zu handeln.

[1]) So hält er in den „acht Sermonen, gepredigt zu Wittenberg in den Fasten" (1522), seinen Zuhörern vor, daß „ihr allhier zu Wittenberg große Gaben Gottes habt und derer viel, auch die Erkenntnis der Schrift, welches gar eine große Gabe und Gnade ist; dazu habt ihr das Evangelium hell und klar, aber mit der Liebe wollt ihr nirgend fort" (1, 357).

[2]) So erinnert Luther in der Schrift: Wider das Papsttum zu Rom zc. (1545) daran, daß die beiden Kirchen zu Antiochia und Alexandria mit ihren trefflichen Schulen und großen Lehrern der ganzen Christenheit gedient haben und daß Gott ebenso der Stadt Hippo in Augustin einen Bischof gegeben, der mehr für die Kirche gethan als alle römischen Bischöfe; und er zieht daraus den Schluß, daß Gott „will ungefangen sein mit seinem Geist und Gaben und freie Macht haben, wie billig, einer geringen Kirche zu geben solche Leute oder Lehrer, die er allen großen Kirchen nicht giebt, wie Hippo ein Exempel ist, und unser Wittenberg auch. Denn der heilige Geist und seine Gaben sind nicht erbliche Güter, unter das weltliche Recht geordnet oder an einen Ort gebunden; sein Reim heißt (Joh 3 8) spirat, ubi vult und nicht: spirat, ubi nos volumus" (4, 192f.).

Evangeliums zu führen. Auch in der katechetischen Auslegung des Katechismus wird dieser Gedanke nicht fehlen dürfen. So wie bei dem Begriff der Berufung die Mission den Kindern nahe gebracht werden kann, so bei dem der Erleuchtung neben der Mission noch die fortdauernde Reformation der Kirche und vor allem die von uns κατ' ἐξοχήν so genannte „Reformation" mit den Gaben, deren erleuchtende Wirkung wir noch jetzt zu genießen haben.

Nur im Zusammenhang mit der These, daß der heilige Geist die ganze Christenheit auf Erden erleuchte, wird also die andere These, daß er auch mich mit seinen Gaben erleuchte, zu vollem Recht kommen. Doch kann in der Katechese, gerade wie bei dem Begriff der Berufung, ebensogut die eine wie die andere dieser Thesen vorangestellt werden. Ich wähle für den folgenden Entwurf, nachdem ich bei dem Entwurf zum vorigen Stück die Berufung des Einzelnen vorangestellt, einmal den entgegengesetzten Weg. Denn eine parallele Behandlung der parallelen Stücke und der Anschluß an Luthers Gang, der vom Einzelnen zur Christenheit fortschreitet, hat zwar vieles für sich, ist aber doch nicht schlechtweg geboten; und wenn wir hier die Erleuchtung der Christenheit voranstellen, so erhalten wir den direkten Anschluß an den zweiten Teil der vorigen Katechese und wir können auf diesem Wege vielleicht besser den umfassenden Sinn des Begriffs Erleuchtung verdeutlichen.

Einleitung: Wo der heilige Geist seine Christenheit aus der Heidenwelt sammelt, da wird uns auch der weitere Satz unseres Katechismus verständlich:

I. Der heilige Geist erleuchtet die Christenheit auf Erden.

a) Mit dem Evangelium kommt Erleuchtung, d. h. es wird helle, es wird Licht:

α) vorher, ohne das Evangelium, ist es Nacht und Dunkel (Jes 60 2): Nacht der Unwissenheit (Götzendienst, kein Aufschauen zu einer Vaterliebe Gottes, keine Hoffnung des ewigen Lebens) und der Sünde;

β) mit Jesus Christus ist ein Licht in die Welt hereingekommen:

aa) Jesus selbst das „Licht der Welt“ (vgl. im Weihnachtslied Luthers „Gelobet seist du“ die Worte: „Das ewig Licht geht da herein ꝛc., ferner etwa Matth 4 14—16; jedenfalls Joh 8 12 9 5).

bb) Nun ist aber auch der unsichtbare Gott (Joh 1 18) den Menschen licht und helle geworden: Gottes Liebe leuchtet uns, aber wir sehen auch das reine Licht seiner Heiligkeit.

γ) Dieses Licht ist nun bei der Kirche Jesu Christi geblieben.

b) Aber doch ist in der Christenheit dieses Licht oft verdunkelt worden:

α) Schon damals, als Christus auftrat, liebten viele Menschen „die Finsternis mehr als das Licht“ (Joh 3 19);

β) und auch in der Christenheit wurde das Evangelium oft verdunkelt: Gott wurde nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, nicht Jesus allein als unser Heiland anerkannt (die Heiligen, die guten Werke).

c) Aber da hat Gott doch immer wieder seine Kirche erleuchtet:

α) er hat ihr Männer gegeben, die die Wahrheit reiner erkannt haben; Männer wie Augustin, Hus, Luther, die andern Reformatoren:

aa) Gott hat sie mit seinen Gaben ausgerüstet: mit der Macht des Geistes, des Wortes, mit klarem Auge, mit einem warmen Herzen, mit Mut ꝛc.; und er hat sie durch merkwürdige, oft schwere Führungen selbst zum Lichte geführt (Augustin, Luther).

bb) Sie haben die Erkenntnis, die sie selbst gewonnen haben, laut bezeugt in Strafen und Trösten, in Kampf und Leiden, und so die Finsternis erhellt; wir haben das jetzt noch zu genießen.

cc) Aber sie haben ihr Licht nur von Jesus Christus, dem Lichte der Welt, empfangen; der Geist Jesu Christi hat aus ihnen geredet und durch sie die Welt erleuchtet.

β) Durch diese Männer hat Gott seiner Kirche wertvolle Gaben geschenkt und er teilt immer aufs Neue solche aus, damit es helle in der Christenheit bleibt:

aa) Durch die ersten Zeugen von Jesu Christo hat er

die Schriften des Neuen Testaments uns geschenkt: Das Neue Testament eine Quelle des Lichts für die Kirche aller Zeiten.

bb) Durch Luther hat er die deutsche Bibel uns geschenkt: Segen derselben für unser Volk und unsere Kirche.

cc) Auch jetzt noch giebt Gott der Kirche solche Gaben: die Gabe eindringender Erforschung der Schrift, Predigtgaben, die Kenntnis von allerlei Sprachen, in denen das Evangelium verkündigt werden kann; christliche Schriften in allen Sprachen; neue Werke der Liebe, durch welche das Licht des Evangeliums ins tiefste Dunkel hineingetragen wird.

dd) Das alles sind Gaben des Geistes Jesu Christi. So erleuchtet er die ganze Christenheit; und

II. In dieser Christenheit hat der heilige Geist auch mich erleuchtet und er erleuchtet mich noch.

a) Worüber hat er mir ein Licht gegeben?

α) Der Geist Jesu Christi hat mir mein eigenes Herz beleuchtet:

aa) ich bedarf das: denn ferne von Christo kennen wir uns selbst nicht recht; wir halten uns für recht gut und brav; wir sehen nur unsere Vorzüge und verbergen uns unsere Fehler.

bb) Aber der Geist Jesu Christi zeigt mir, daß es ganz anders mit mir steht: der demütige, sanftmütige, liebevolle, gehorsame, thätige Geist Jesu Christi zeigt mir die dunklen Flecken meines Innern, Hochmut, Ungeduld, Haß und Neid, Ungehorsam, Trägheit. Er zeigt mir zugleich meine Ohnmacht, selbst von all dem loszukommen: Röm 7 19. Er giebt das rechte klare Urteil über die Sünde und ihre Macht in der Welt um uns her.

cc) Das ist eine schreckliche Klarheit: es ist, wie wenn ein Arzt einem Kranken seine Krankheit entdeckt. Da wird unser Herz von Schrecken und Trauer ergriffen. Aber es ist eine von Gottes Geist gewirkte „göttliche Traurigkeit" (II Kor 7 10); sie ist uns heilsam; denn

β) der Geist Jesu Christi macht mir auch Gottes Willen und Ratschluß helle:

aa) er zeigt mir, was Gott aus mir machen möchte: ein Gotteskind, das Jesu Christo ähnlich ist; er lehrt mich damit, was gut und was böse, was des Menschen Glück und was nicht sein Glück ist;

bb) er zeigt mir, wie gnädig und barmherzig sich Gott auch meiner Sünde angenommen hat: er läßt mich in Gottes Vaterherz schauen;

cc) er läßt ein helles Licht in das Dunkel dieses Lebens, auch in das Dunkel des Todes fallen;

dd) das ist ein seliges Licht, mit dem der Geist Jesu Christi mein Herz in der Christenheit erleuchtet[1]).

γ) Das ist eine andere Weisheit als die Weisheit dieser Welt: Christen werden darum oft für beschränkte Leute angesehen; aber sie sehen vieles klarer als andere Leute.

b) Wie fängt er das an, mich zu erleuchten?

α) Auf die manchfaltigste Weise: der eine wird früh, der andere spät, der eine plötzlich, der andere allmählich zu dieser Klarheit geführt (Beispiele).

β) Aber immer thut es der Geist durch die Gaben der Erleuchtung, die er der Christenheit gegeben hat: durch fromme Eltern vielleicht das erste Licht der Erkenntnis, oder durch die Unterweisung in unserer evangelischen Kirche, oder durch die Schrift oder irgend ein christliches Buch.

γ) Darum dürfen wir unser Herz nicht verschließen gegen das Licht. Sonst bleiben wir in Finsternis und können immer weniger das helle Licht ertragen. Wie viel besser, wenn einer aus eigener Erfahrung sprechen kann:

Summa: Ich glaube, daß der heilige Geist auch heute noch seine Christenheit und mich in ihr erleuchtet.

---

[1]) Vortrefflich Caspari (Katech. S. 127): „Wie erleuchtet der heilige Geist durch das Evangelium? Er macht dem Menschen das Herz hell über die Erlösung, die er von seinen Sünden haben und wie er darum so selig sein könnte. Warum sagst du denn: er macht das Herz hell? Weil man eben daran den heiligen Geist erkennt, daß er nicht blos den Kopf, sondern vor allem das Herz hell macht“.

C. Die Heiligung und Erhaltung.

Von Luthers Ausführung über das Wirken des Geistes bleibt uns noch der Satz: „Ich glaube, daß der heilige Geist mich ... im rechten Glauben geheiligt und erhalten hat, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden ... heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben"[1]. Die Hauptfrage ist hier: was bedeutet der Begriff der Heiligung? Wenn wir der lutherischen Dogmatik folgen, haben wir die Heiligung aufs schärfste von der justificatio zu unterscheiden und als die erst auf ihrer Grundlage eintretende Mitteilung einer sanctitas inhaerens zu betrachten. Sie fällt im Wesentlichen mit der renovatio zusammen (Hollaz: „renovatio vel sanctificatio hominis justificati") und bezieht sich auf den homo peccator, sed illuminatus, conversus, renatus et justificatus, quatenus reliquiis inhabitantis peccati infectus: in ihm thut der heilige Geist diesen reliquiae peccati Abbruch und er schafft motus internos et externos voluntati divinae conformes, so daß nun der Gerechtfertigte züchtig, gerecht und gottselig zu leben beginnt und immer mehr zum Ebenbild Gottes umgebildet wird. Diese renovatio ist ein allmählich fortschreitender Prozeß, bei dem der homo renatus als causa secundaria, subordinata motaque a Deo mitwirkt; vermittelt ist sie von Gottes Seite durch Wort und Sakrament, von unserer Seite durch den Glauben, unterstützt durch Anfechtungen des Fleisches und Versuchungen der Seele. — Als eine durch das ganze Leben sich hindurchziehende Einwirkung Gottes, die nur wegen unserer ungenügenden Empfänglichkeit für Gottes Wirken nicht zu einer perfecta renovatio führt, leitet die renovatio oder sanctificatio unmittelbar über zur conservatio. Sie ist in folgerichtigem Fortschritt ein actus des spiritus sanctus habitans in hominibus justificatis et renovatis: der Geist rüstet sie gegen die Versuchungen des Teufels, der Welt und des Fleisches mit übernatürlichen Kräften aus, stärkt und mehrt ihre fides und vitae sanctitas und verleiht ihnen so das donum perseverantiae;

[1] Die Zusammenfassung von „Heiligen" und „Erhalten" ist oben S. 113 gerechtfertigt worden.

die Mittel des Geistes sind auch hier Wort und Sakrament, seine Vermittler die berufenen Verwalter des Evangeliums, aber auch alle wahren Christen, die durch Wort und Beispiel zur perseverantia fidei et pietatis anspornen.

Diese Gedanken unserer lutherischen Dogmatiker, wie sie bei Hollaz zusammengefaßt sind, verdienen angeführt zu werden, nicht nur, weil sich der Katechet kritisch mit ihnen auseinandersetzen muß, sondern auch, weil er in der That daraus, z. B. aus den Betrachtungen über die Mittel der gratia spir. sancti renovans und conservans, praktische Winke entnehmen kann. — Ein völliger Anschluß an die Darstellungsform der kirchlichen Dogmatik ist aber auch hier unzulässig: sie macht die heiligende Wirkung des Geistes trotz ihrer Reflexion über seine Mittel nicht innerlich (psychologisch) verständlich, weil sie nicht auf die heiligende Macht, die von dem persönlichen Geiste Jesu Christi ausgeht, rekurriert; sie läßt den Gedanken von einer Heiligung der ganzen Christenheit, diese echt biblische Anschauung, nicht zu ihrem Recht kommen; und mit ihrer sorgsamen Abgrenzung der Heiligung gegen die Rechtfertigung entspricht sie, trotz des berechtigten Bestrebens, alle Heiligungswerke auf die Sündenvergebung zu gründen, doch keineswegs den katechetischen Bedürfnissen, denen mit den zarten dogmatischen Distinktionen nicht gedient ist, und ebensowenig der biblischen und ursprünglichen Terminologie. Im Neuen Testament schließt zwar der Begriff ἁγιάζειν und besonders ἁγιασμός die sittliche Erneuerung zu einem Leben nach Gottes Willen in sich, aber das ἁγιάζειν bezeichnet in erster Linie die Voraussetzung dieser subjektiven Lebenserneuerung, nämlich die objektive Erhebung der ἐκκλησία und aller ihrer Glieder aus der irdischen sündigen Welt in die darüber erhabene Gotteswelt, die Weihung der Gemeinde und ihrer Glieder zur Zugehörigkeit zu Gott, im Unterschied von den über die Welt herrschenden Mächten; nach dieser Seite hin ist der Begriff der Heiligung mit dem der Rechtfertigung aufs Engste verwandt. Diesen umfassenderen Sinn des Worts „Heiligung" hat auch Luther meistens festgehalten[1]): Das Heiligen ist,

[1]) Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie. Stuttgart 1863, Bd. II, S. 449.

nach der Definition des großen Katechismus (3, 203), „nichts anders, denn zu dem Herrn Christo bringen, solches Gut [scil. der Erlösung] zu empfangen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten“; daher vollzieht sich die Heiligung gerade durch die Hinzuführung zur Kirche und durch die Vergebung der Sünden. „Gottes Heilige“ sind die, „die Gott geheiligt hat ohne alle ihre Werke und Zuthun, dadurch, daß sie in Christi Namen getauft sind, mit seinem Blut besprengt und rein gewaschen und mit seinem lieben Wort und Gaben des heiligen Geistes begabt und geziert“ (Predigt nach Kurfürst Johanns Tod 1532. Br. Ausg. 5, 73). In diesen Heiligen übt der heilige Geist „eine tägliche Heiligung und Vivifikation in Christus“, und zwar sowohl nach der ersten Tafel Mosis, die wir dadurch erfüllen, daß wir Christo nachfolgen „unter seiner Erlösung oder der Vergebung der Sünden“, als auch nach der anderen Tafel Mosis (Von den Concilien und Kirchen 1539. Br. Ausg. 2, 160). — In diesen Gedanken Luthers strömt für die Katechese doch eine noch reichere Quelle als in den Definitionen der altlutherischen Dogmatik.

Auch bei diesem Stück können wir ebensogut mit der Heiligung und Erhaltung des Einzelnen als mit der der Christenheit anheben. Für ersteres spräche nicht nur der von Luther in seiner Katechismuserklärung eingeschlagene Weg; sondern es ließe sich auch von dem Problem aus, ob man denn ohne Selbstüberhebung sagen könne: „der heilige Geist hat mich geheiligt“ der ganze Begriff der Heiligung trefflich entwickeln. Doch läßt sich andererseits der umfassende Begriff der Heiligung gerade in Beziehung auf die Christenheit darlegen; und dafür haben wir auch schon nach rückwärts die Anknüpfung in dem Wort: ich glaube eine heilige christliche Kirche. In dem folgenden Entwurf schlage ich einmal diesen Weg als den vielleicht weniger begangenen ein. Die Erhaltung der Christenheit schließt sich dabei unmittelbar an ihre Heiligung an; bei jenem Begriff wird nicht wie bei dem der Erleuchtung die Reformation der Glaubenserkenntnis besprochen werden dürfen, sondern die Worte „bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben“ sind darauf hinauszuführen, daß der Geist Jesu Christi der Christenheit unter allen

Verfolgungen und Verlockungen doch eine Kraft der Ueberwindung gegeben hat.

Einleitung: berufen, erleuchtet, geheiligt und erhalten; die Worte, die uns sagen, was alles Jesu Christi Geist an uns thut, steigen immer höher hinan: der heilige Geist heiligt und erhält mich und die Christenheit. Wir fangen mit der Christenheit an:

I. Der Geist Jesu Christi heiligt die Christenheit und erhält sie bei Jesu Christo im rechten einigen Glauben.

a) er heiligt sie:

α) Was bedeutet das Wort „heilig"? Es stammt aus dem Alten Testament.

aa) Heilig hieß z. B. der Tempel im Alten Testament: er war nicht Eigentum eines Menschen, sondern Gottes Eigenthum; der Tempel hieß heilig, weil er Gott zugehörte.

bb) So hieß auch das ganze Volk Israel ein heiliges Volk (Ex 19 6): Denn dieses Volk gehörte Gott zu; es war sein Eigentum, das er aus Aegypten erlöst hatte. Und es sollte sich auch als ein Volk, das Gott angehört, unter den anderen Völkern erweisen (Lev 19 2).

β) Die Christenheit ist in noch höherem Sinn ein heiliges Volk: I Petr 2 9 (heiliges Volk" = „Volk des Eigentums"):

aa) Der Geist Jesu Christi hat die Christenheit geheiliget, d. h. zu Gottes Eigentum gemacht:

Er hat sie überhaupt erst zusammengebracht (siehe oben S. 40 f.): nicht eine äußere Erlösung wie die aus Aegypten hat die Christenheit zu Gottes Eigentum gemacht, sondern der Tod Jesu Christi hat sie zu Christi (II Kor 5 15) und Gottes Eigentum gewonnen und sein Geist hält sie zusammen (die allerdings schwierige Stelle Eph 5 25—27 würde dies am besten zusammenfassen).

bb) Der Geist Jesu Christi treibt die Christenheit, daß sie Gottes Wort reichlich unter sich wohnen läßt (Kol 3 16) und daß sie das Opfer des Gebets vor Gott darbringt (Hebr 13 15); durch Wort Gottes und Gebet aber wird die Christenheit geheiligt

(I Tim 4 5), als ein Gottesvolk im Unterschied von der Welt erwiesen.

cc) Der Geist Jesu Christi treibt auch andere Früchte in der Christenheit hervor, besonders Werke der Liebe, durch die sie sich von der Welt unterscheidet (Stellen wie I Petr 2 12—17 Joh 13 35).

dd) Durch den Geist Jesu Christi wohnt und wirkt Gott selbst in der Christenheit: Die Christenheit selbst ist der heilige Tempel Gottes (I Kor 3 16 f. als Erfüllung von Stellen wie Jes 66 1 f.[1]); II Kor 6 16). Daher haben wir früher schon das Bekenntnis gefunden: ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen.

b) [Der Geist Christi erhält die Christenheit:]

α) Diese Christenheit wird angefochten von der Welt:

aa) Schon Jesus hat das verkündigt (Matth 10 16 ff.) und es ist das wohl verständlich aus dem Gegensatz, der zwischen Welt und Christenheit besteht (Joh 15 18—21).

bb) Seitdem hat die Welt oft die Christenheit aus der Welt zu schaffen gesucht: durch blutige Verfolgungen (erste Christenverfolgungen), aber auch durch andere Mittel: durch Bekämpfung des Christentums als eines unvernünftigen Aberglaubens, durch Verachtung, durch Verlockung.

β) Aber der Geist Jesu Christi läßt die Christenheit nicht untergehen:

aa) Was ist die Stärke der Christenheit dagegen? Der Geist Jesu Christi. Dieser hat auch in Verfolgungszeiten viele Herzen nicht losgelassen, sondern bei Jesu Christo festgehalten.

bb) Dieser Geist ist stärker als irgend eine äußere Waffe: man kann ihn durch Feuer und Schwert nicht dämpfen; ja er wird durch Verfolgungen nur

---

[1]) Luther hat mit Vorliebe den Gedanken ausgesprochen, „daß ein solch Volk sei auf Erden, das da Gottes Volk heiße, da er will Hausvater sein als in seinem Hause, Fürst in seinem Schloß, Gott in seiner Kirchen“ (Erl. Ausg.² 12, 315 f.).

mächtiger (Beispiele von Märtyrern; das Blut der Märtyrer, der Same der Kirche).

cc) Ja, der Geist Jesu Christi hat die Feinde selbst gerichtet (Joh 16 7—11) und manche von ihnen überwältigt (Beispiele).

So heiligt und erhält der Geist die Christenheit.

II. Er heiligt und erhält auch mich in ihr:

a) Er hat mich „im rechten Glauben geheiligt" und thut es noch:

α) Darf das denn ein Mensch von sich sagen: der heilige Geist hat mich geheiligt?

aa) Wir sind allerdings nicht „Heilige" und kein Christ ist ein „Heiliger" im Sinn der katholischen Kirche.

bb) Aber das darf ein Christ doch sagen: der heilige Geist hat mich zu Gottes Eigentum gemacht. Wie das?

β) Der Geist Jesu Christi hat mich „im rechten Glauben" geheiligt:

aa) Der Geist Jesu Christi hat ein herzliches Vertrauen zu Christo in mir geweckt;

bb) dadurch gehöre ich nun zu ihm, in seinen Kreis hinein: wie ein guter Mensch einen Kreis um sich her zieht, in den das Böse und Unreine nicht herein darf, so ist es noch viel mehr bei Christo; wenn wir durch den Glauben ihm zugehören, ist sein Geist überall um uns, wir atmen Himmelsluft;

cc) ja es kommt Christi eigener Geist in uns, der Kindesgeist, in dem wir rufen dürfen: „Abba, Vater"; damit ist ein neuer Mut und Sinn in unseren Herzen geschaffen.

dd) Alles in unserm Leben gewinnt nun ein ganz neues Aussehen: die Arbeit ist geheiligt zu einem Gottesdienst, die irdische Freude zu einer Gottesgabe, der irdische Besitz zu einem mir anvertrauten Gut von Gott, das Leiden zu einem Kreuz, das ich Christo nachtrage.

γ) Dieser Geist Jesu treibt mich auch in meinem Thun und

Lassen dazu, daß ich Jesu Christo und meinem Vater im Himmel ähnlich zu werden[1]) suche:

aa) er läßt mir keine Ruhe; er sagt mir gar oft im Gewissen: so darf ein Jünger Christi nicht sein;

bb) er treibt dagegen die Früchte des Geistes hervor (Gal 5 22) und mahnt mich, die Gebote Gottes alle zu erfüllen;

cc) den ganzen Menschen in seinen Gedanken, Worten, Werken, nach Leib und Seele will der Geist Jesu Christi zu einem geheiligten Menschen machen[2]);

dd) freilich ist diese Heiligung unseres ganzen Lebens nie vollendet; es findet nur ein Fortschreiten zu dem Ziele hin statt (Phil 3 12—14).

b) [Der Geist Jesu Christi erhält mich]:

α) Auf diesem Weg wohl manchmal die bange Frage: werde ich nicht fallen? werde ich das Ziel erreichen? Denn:

aa) die Versuchungen sind groß;

bb) wir sind schwach: der alte Mensch in uns will sich vom Geist Christi nicht heiligen lassen und wird durch die Versuchungen immer wieder gereizt und gelockt;

cc) wer das erfahren hat, wird sich nicht mit dem Vertrauen auf die eigene Kraft beruhigen und wird nicht sagen: ich will schon dafür sorgen, daß ich nicht falle (I Kor 10 12); sondern

---

[1]) Vgl. Dörries (l. c. S. 268), der die Sätze neben einander stellt: „Heilig ist, was Gott gehört, was Gottes Eigentum ist" und „Heilig ist, was Gott ähnlich ist".

[2]) Luther in einer Predigt, Erl. Ausg.² 12, 313: Wo Gott „im Menschen regiert durch seine göttliche Kraft und Wirkung", da gehet es also zu, daß er „auch im Leben und guten Früchten täglich zunimmt und fortfährt, und wird ein gütiger, sanftmütiger, geduldiger Mensch, jedermann dienet mit Lehren, Raten, Tröften und Geben, Gott und den Menschen nütz, durch welchen und um deß willen Land und Leuten geholfen wird, und Summa, ein solcher Mann, durch welchen Gott beide, redet, lebet und wirket, was er redet, lebt und thut: seine Zunge ist Gottes Zunge, seine Hand ist Gottes Hand und sein Wort ist nicht mehr Menschen, sondern Gottes Wort".

β) ein rechter Christ wird sich nur dessen getrösten:
  aa) Gott ist treu (I Kor 10 13); er wird das gute Werk, das er in uns angefangen hat, vollführen (Phil 1 6);
  bb) er thut es aber durch den Geist Jesu Christi: an Jesu kann ich mich stärken, wenn ich versucht und angefochten werde; der Geist Christi kann auch durch andere Christen, in denen er lebendig ist, mich halten, bewahren und wieder zurechtbringen (Gal 6 1 2)[1]. Freilich nur, wenn ich diese Hilfe auch ernstlich suche und benütze[2], kann ich sie erfahren und kann bekennen:

Summa: Ich glaube an den heiligen Geist, der mich heiligt und erhält, gleichwie die ganze Christenheit.

5. Entwicklung der vierten These.

Den natürlichen Uebergang von dem Werk des heiligen Geistes an uns und der Christenheit, das stets im Werden ist, zu der größten Gabe des Geistes, der Vergebung der Sünden, bildet der Gedanke Luthers im großen Katechismus: „Wiewohl Gottes Gnade durch Christum erworben ist und die Heiligkeit durch den heiligen Geist gemacht, durch Gottes Wort in der Vereinigung der christlichen Kirche, so sind wir doch nimmer ohne Sünde unsers Fleisches halber, so wir noch am Hals tragen. Darum ist alles in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durch Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solange wir hier leben" (3, 206).

Unsere lutherischen Dogmatiker haben den Begriff der Sündenvergebung nicht als Hauptbegriff behandelt, sondern ihn dem der justificatio untergeordnet: die remissio peccatorum und

---

[1]) Luther in der Tessaradekas von 1520 (Uebersetzung von Kawerau. Br. Ausg. 6, 54): „Der Glaube der Kirche kommt meinem Zagen zu Hülfe, die Keuschheit anderer besteht den Anlauf meiner unreinen Lust, die Fasten anderer sind mein Gewinn, das Gebet des andern bemüht sich mir zu gut, und kurz: so tragen unter einander die Glieder Sorge, daß die Ehrlicheren auch die Unehrlichen bedecken, behüten und ehrlich machen ..."

[2]) Vgl. Th. Kaftan, l. c. S. 225 f.

die imputatio justitiae Christi bilden zusammen die forma justificationis (Gerh. loci. ed. Cotta VII, 259); unter einander sind sie nach Quenstedt, wie nach Hollaz nur logisch, nicht materiell verschieden: die remissio (= non imputatio) peccatorum ist der actus privativus, die imputatio justitiae Christi der actus positivus: jene fließt unmittelbar aus der obedientia passiva, diese aus der obedientia activa Christi (Hollaz, ex. theol. acr. Pars III. Sect. I. Cap. 8. Qu. 14). — Sollen wir nun auch in der Katechese den Begriff der Rechtfertigung zu dem übergeordneten machen? vielleicht um so mehr, da wir ihn bei dem Begriff der Erleuchtung nicht eingeschoben haben? Die oben angeführten feineren Unterscheidungen müßten dann allerdings wohl wegbleiben[1]. Jedoch haben unsere Dogmatiker selbst schon für den Bedarf der Katechese den Begriff der Rechtfertigung zu popularisieren begonnen (vgl. Hollaz l. c. Qu. 2. und Qu. 14. Obs. XII): es wird ein judicium gehalten; da ist ein judex justissimus, Gott; ein reus, der sündige Mensch; ein actor sive accusator, nämlich das mosaische Gesetz, oder auch der Teufel; als testis das Gewissen; eine sententia condemnatoria liegt vor; aber da erscheint als mediator et advocatus Jesus Christus; wegen seiner satisfactio und impletio legis vicaria wird den an ihn Glaubenden die Sünde nicht zugerechnet und Gerechtigkeit zugerechnet, und so erfolgt die sententia absolutoria. Diese Versinnlichung der Rechtfertigungslehre hat nun auch in der Katechese häufig Anwendung gefunden, am anschaulichsten wohl bei Caspari[2]. Wenn man bei ihm die

[1] Sie sind auch bei Caspari nur angedeutet in der Definition der Rechtfertigung, die er bei der Erleuchtung einschiebt: „Der Mensch wird gerechtfertigt oder für gerecht erklärt, d. h. Gott spricht um Christi willen von allen Sünden ihn los und spricht Christi ewige Gerechtigkeit ihm zu“.

[2] K. H. Caspari, Geistliches und Weltliches. 12. Aufl. Erl. 1880. S. 302f. „Es ist ein Prozeß, ein Rechtsstreit im Himmel. — Gott sitzt als Richter. — Kläger ist unser Widersacher, der Teufel. — Der Verklagte heißt Mensch. — Die Klage ist richtig; Zeuge ist das eigene Gewissen des Verklagten und der Geist, der alle Dinge forscht. — Die Schuld ist groß. — Die Strafe ist ewig. — Das Gesetzbuch ist vom Sinai. — Das Urteil ist bereit. — Da kommt Gottes Lamm, unser Hohepriester und Fürsprecher, mit dem Blute, das besser redet denn Abels. — Er spricht für den armen

drastische Wiedergabe jenes Gleichnisses unserer Dogmatiker liest, so wird man nicht bestreiten können, daß diese Darstellung, deren dogmatische Korrektheit wir einmal unbeurteilt lassen wollen, die Phantasie der Kinder anregen und sich ihrem Gedächtnis leicht einprägen wird. Aber was ist damit erreicht? Auch wenn die Kinder das Bild von der Gerichtsverhandlung im Himmel sich in noch so lebhaften Zügen und Farben vor die Seele malen, haben sie damit schon ein innerliches Verständnis davon, was es heißt: Gott vergiebt mir meine Sünden durch Christum? Man mag wohl die Aufforderung an sie richten, sie sollen sich selbst in die Lage des Verurteilten hineindenken und sollen selbst auch die Füße des am Kreuz gestorbenen Fürsprechers umfassen; damit werden sie aus der Vorstellung des objektiven Vorgangs schwerlich zu einem beginnenden Bewußtsein ihrer eigenen Schuld, ihres Bedürfnisses der Sündenvergebung, der uns aufrichtenden Liebe Christi hinübergeführt werden. Soweit sich, wie es bei erregbaren Kindern wohl sein wird, lebhafte Gefühle mit jener Phantasievorstellung verknüpfen, werden es mehr die ästhetischen Gefühle der Furcht, des Staunens, des Mitleids, der Freude über den guten Ausgang sein, als die ethischen Gefühle der Schuld, der Trennung von Gott, der Verzeihung Gottes. Und doch ist auch nur ein Wenig von aufdämmerndem Verständnis dieser letztern viel mehr als die größte Lebhaftigkeit jener leicht entzündlichen ästhetisch-sympathischen Gefühle.

Jenem Ziele aber werden wir überhaupt eher nahe kommen,

---

verlorenen Verdammten in der Kraft seines stellvertretenden Leidens und Sterbens, seines vollgiltigen Verdienstes und seines Sieges über alle unsere Feinde. Was für ein Anwalt! — Seine Füße umfaßt in vollstem Vertrauen, voll Reue und Jammer, der todesnahe Verbrecher. — Da kommt eine Stimme aus dem Heiligtum: „Zerreiß den Schuldbrief!“ Der Schuldige wird freigesprochen um Jesu Christi willen von aller Schuld und Strafe, er wird „gerechtfertigt“. — Was im Himmel vorgeht, davon tönt auf Erden Kanzel, Altar und Beichtstuhl. Es wird vergeben „auf Erden wie im Himmel“. — Nun hat der arme Sünder alles genug. — Nun er gerechtfertigt ist durch den Glauben, hat er Frieden mit Gott (Röm 5 1) und im Frieden Freude (Luc 15 22 24) und die Freude im Herrn wird seine Stärke zu allem Guten (Nehem 8 10)“.

wenn wir nicht von dem juridisch bestimmten Begriff der Rechtfertigung ausgehen, sondern von dem Begriff der Vergebung oder Verzeihung, einfach deshalb, weil er demjenigen Kreise entnommen ist, in dem sich die ersten ethischen Verhältnisse und Erfahrungen der Kinder bilden. Bestärken kann uns darin Luthers Vorgang, der es über sich vermocht hat, in seinem kleinen wie in seinem großen Katechismus den ihm so wichtigen Begriff der Rechtfertigung völlig bei Seite zu setzen gegenüber dem der Vergebung, doch gewiß deshalb, weil er diesen für den einfacheren und verständlicheren ansah. Auch wir werden ihn darum in der Katechese zugrunde legen müssen; und es mag nur angezeigt sein, nachdem er entwickelt ist, kurz zu zeigen, daß der in den paulinischen Briefen und für unsere evangelische Kirche so wichtige Gedanke der Rechtfertigung wesentlich das Gleiche besagt.

Freilich wird es nun auch bei dem Begriff der Vergebung darauf ankommen, ihn richtig im ethischen Sinn zu fassen. Noch immer wird in der Katechese die Definition der Vergebung als Erlaß der Strafe fortgeschleppt; aber da unter den zu erlassenden Strafen nicht die zeitlichen Strafen gemeint sind, sondern der geistige und ewige Tod und da nach unseren lutherischen Dogmatikern die mors spiritualis zu verstehen ist als die separatio animae a gratioso Dei consortio defectum omnium virium spiritualium inferens und die mors aeterna als separatio a visione et fruitione Dei beatifica (Hollaz, P. III. C. 2. Qu. 20): so führt jene Definition über sich selbst hinaus, und die Vergebung wird zur Aufhebung der durch die Sünde geschaffenen Trennung von Gott oder noch genauer zur Aufhebung der von Gott innerlich trennenden Schuld der Sünde[1]. Die menschliche Analogie zu dem göttlichen Vergeben haben wir nach Jesu Worten Matth 6 14 15 u. ö. in dem Verzeihen einer sittlichen Persönlichkeit, die trotz einer erfahrenen Beleidigung, Kränkung oder Beeinträchtigung den Beleidiger nicht aus der sittlichen Gemeinschaft mit sich verstößt; wir haben sie vor allem in dem Verzeihen einer sittlichen Autorität, wie eines Vaters, der sein Kind, trotzdem es sich

[1] Vgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, §§ 8—12.

nicht seiner Kindespflicht entsprechend verhalten und damit sein Kindesrecht preisgegeben hat, doch wieder in die volle Kindesgemeinschaft aufnimmt, wenigstens unter der Bedingung, daß ihm sein unkindliches Verhalten leid ist (cf. Luk 15 11ff.). Dagegen reicht die in der Katechese sehr beliebte Analogie der Begnadigung eines verurteilten Verbrechers nicht an den Begriff der Vergebung heran: denn jene ist ein Akt, der auf dem Boden der Rechtsordnung verläuft, und läßt darum nicht zur Geltung kommen, daß es sich in dem göttlichen Vergeben um die Herstellung einer höheren Gemeinschaft, eines ethisch bestimmten Kindesverhältnisses zu Gott, handelt[1]).

Dem entsprechend muß auch die Beziehung, in welche die Sündenvergebung zur Person Jesu Christi gesetzt wird, ethisch, nicht juridisch gefaßt werden. Gerade der Katechet wird durch das Bedürfnis der Anschaulichkeit dazu versucht, auf juristische Schemata, bald auf kirchlich korrekte, bald auf inkorrekte oder unpräzise, zurückzugreifen und damit die Formel „um Jesu Christi willen" zu verdeutlichen. Warum diese Schemata nicht genügen, kann hier nicht ausgeführt werden. Doch sei ausdrücklich bemerkt, daß der Gedanke, Gott vergebe uns um Jesu Christi willen unsere Sünden, damit keineswegs bei Seite geschoben werden soll[2]). Wir halten uns durchaus auf der Linie eines ethischen Verhältnisses, wenn wir ausführen: wir können es nur im Vertrauen zu Jesu Christo wagen, vor den heiligen Gott zu treten; wir dürfen dessen gewiß sein, daß der heilige Gott zwar nicht an uns, aber an Jesu Christo, der gehorsam war bis zum Tode und die Sünder liebte bis ans Ende, ein Wohlgefallen haben muß als an seinem lieben Sohn und darum, wenn wir nur im Glauben zu ihm gehören, auch uns annehmen wird; oder wir dürfen glauben, daß Er die Liebe, die er zu Jesu Christi, seinem lieben Sohne hat, auch auf uns, die Jünger Jesu, überträgt und uns so in die Kindesrechte aufnimmt, in denen Jesus Christus durch seinen Sohnesgehorsam

---

[1]) Vgl. A. Ritschl, l. c. § 13.

[2]) Vgl. Th. Häring, Zur Versöhnungslehre. Göttingen 1893, bes. S. 69—75 über die religiöse Bedeutung des Begriffs der Vertretung vor Gott.

steht. Damit ist der Begriff der imputatio justitiae Christi aufgenommen[1]), aber in einer Wendung, die nicht nur als einen objektiven Vorgang veranschaulicht, wie es zugeht, daß Gott uns vergiebt, sondern uns in die rechte innere Stellung zu Christo und durch ihn zu Gott hineinleitet. — Aber wir werden dem Gedanken, daß wir um Jesu Christi willen in Gemeinschaft mit Gott treten dürfen, stets den andern überordnen müssen, daß Jesus Christus von Gott her die Vergebung uns bringt, sie wirksam offenbart und in die Gemeinschaft mit Gott trotz unserer Sünde uns hineinzieht[2]). In der Erklärung des kleinen Katechismus hat Luther sich auf die These beschränkt, daß der heilige Geist uns die Sünden vergiebt; aber nach unseren früheren Erörterungen (S. 26 ff.) können wir dies nur dahin auslegen, daß der Geist Jesu Christi selbst uns der vergebenden Liebe Gottes als einer Wirklichkeit gewiß macht und so die Vergebung oder die Aufnahme in das Kindesverhältnis zu Gott verwirklicht. Damit werden wir auf den von Luther oft ausgesprochenen Satz geführt, daß wir in Jesu Christi Person Gottes Gnade und Freundlichkeit schauen und erfahren[3]). Und in diesem Zusammenhang kann auch zum Recht kommen, was Luther so stark betont und was doch in der Katechese oft völlig vernachlässigt wird, daß nämlich die von Christo

---

[1]) Vgl. A. Ritschl, l. c. § 14. 3. Aufl., S. 68 ff.

[2]) Vgl. Th. Häring, l. c.

[3]) Vgl. z. B. die Stelle aus den Tischreden, wo das „um Christi willen" übergeht in das „in Christo vergibt Gott" (Br. Ausg. 8, 303): „In dieser Sache von der Rechtfertigung, da wir unser Gewissen wider das Gesetz, unsere Gerechtigkeit wider die Sünde und unser Leben gegen den Tod und Teufel vor Gott verteidigen sollen, oder da wir suchen sollen, was die Genugthuung für die Sünde sei, wodurch uns die Sünde vergeben und wie wir mit Gott versöhnt und ewig selig werden: in diesem Handel, sage ich noch einmal, wende nur allerdinge dein Herz, Sinn und Mut mit allen Gedanken von der hohen Majestät ab und schaue nur stracks auf den Menschen, der sich uns zum Mittler vorstellt und sagt (Matth 11 28): Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid u. s. w. Wenn du das thust, alsdann wirst du eitel Lieb, Güte, Freundlichkeit Gottes sehen und Gottes Weisheit, Macht und Herrlichkeit, die also freundlich und lieblich vorgebildet, daß du in dem freundlichen und lieblichen Bild alles wohl leiden, verstehen und mit eitel Lust und Liebe anschauen magst".

uns gebrachte Vergebung der Sünden zu uns kommt in der Christenheit, „welches geschieht durch die heiligen Sakramente und Absolution, dazu allerlei Trostsprüche des Evangelii. Darum gehört hieher, was von den Sakramenten zu predigen ist, und Summa, das ganze Evangelium und alle Aemter der Christenheit" (Gr. Kat. 3, 205).

Bei der Entwicklung des von uns skizzierten Stoffs werden wir von der oft gebrauchten und doch so öden, rein verstandesmäßigen Gliederung nach den Fragen: „Was? von wem? wem? wo? wie wird vergeben?" jedenfalls ganz absehen. Eine Einführung in das religiöse Leben, das in dem Begriff der Sündenvergebung ausgesprochen ist, können wir vielleicht am ehesten erzielen, wenn wir zuerst ein Bewußtsein davon zu wecken suchen: wir alle brauchen eine Vergebung der Sünden; denn Sünde, Schuld, Trennung von Gott liegt auf uns und wir können die Schuld nicht selbst wegschaffen, sondern müssen nach Vergebung ausschauen. Darauf läßt sich die zweite These aufbauen, daß der Geist Jesu Christi in der Christenheit denen, die an Jesum Christum glauben, die Sünde vergiebt; und eine dritte These kann noch herausstellen, was schon durch die zweite hindurchklingen muß, daß uns damit alles von Gott geschenkt ist. — Der Entwurf mag sich hienach etwa folgendermaßen ausnehmen:

Einleitung: Wir dürfen glauben, daß der heilige Geist unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi sein Werk an uns thut und thun wird, wenn wir ihn nur wirken lassen. Aber vollendet wird es hier auf Erden noch nicht; da geht es durch Kampf und Versuchung und Fall hindurch. Darum thut es uns not, zu wissen, daß „der heilige Geist in der Christenheit auch mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt."

Oder: Wir haben von dem Werk des heiligen Geistes gehört; jetzt ist die Rede von seinen Gaben. Die größte ist Vergebung der Sünden. Ist sie wirklich so wichtig? — Ja! Denn

I. Wir brauchen Vergebung der Sünden.

a) Sünden sind bei uns allen da:

α) Die Schrift sagt: „Wir sind allzumal Sünder"; das reden wir so leichthin nach; aber es trifft mich und dich, jeden Einzelnen.

β) Und bei jedem finden sich seine besonderen Sünden, je nach der Aufgabe, die einer hat: Sünden gegen die Eltern, Lehrer, Geschwister, Gespielen; Sünden mit der That, mit Worten und Gedanken.

γ) Diese einzelnen Sünden zeigen ein sündiges Herz.

b) Diese Sünden müssen uns drücken und von Gott trennen:

α) Wenn wir gegen Menschen gefehlt haben, z. B. gegen die Eltern, haben wir ein böses Gewissen. Vielleicht fürchten wir uns dabei vor allem vor der Strafe.

Aber selbst wenn keine Strafe erfolgt, haben wir eine Scheu, ihnen ins Angesicht zu sehen: ein ernstes Wort der Eltern erschreckt das Kind, das etwas Böses auf dem Gewissen hat; aber auch ein freundliches Wort der Eltern weckt einen Stachel in ihm. — Es steht etwas zwischen ihm und seinen Eltern: die Schuld.

β) Auch wenn wir gegen Gott sündigen, steht die Schuld zwischen ihm und uns: er weiß und sieht, was wir thun, auch im Verborgenen; da mögen wir die Augen nicht mehr zu ihm erheben.

Das böse Gewissen gegenüber von Gott ist eine schwere Last auf dem Herzen; ja manchen ist diese Last so furchtbar geworden, daß sie fast verzweifelten, daß alle Freude ihnen verloren ging („der Uebel größtes ist die Schuld"). —

Auch wenn einer das böse Gewissen übertäubt, ist er doch getrennt von Gott: er kann es nur dadurch los werden, daß er Gott zu vergessen sucht, also ohne Gott lebt. Aber was ist damit gewonnen?

γ) Von uns allen gilt das: mit jeder Sünde, die wir thun, stellt sich die Schuld zwischen uns und Gott.

c) Wir können unsere Schuld nicht selbst wegschaffen:

α) Wir können sie nicht ungeschehen machen:

Mancher möchte gern nur einen Tag, nur eine Stunde seines Lebens auslöschen; aber es geht nicht an.

Er selbst kann zwar seine Schuld zu vergessen suchen; vielleicht haben sie auch alle Menschen längst vergessen. Aber bei Gott ist sie aufgezeichnet.

Auch im Tode, wenn wir dieses irdische Leben ablegen müssen, können wir doch die Schuld nicht mit ablegen; sie geht mit in die Ewigkeit.

β) Wir können sie auch nicht abverdienen:

Wenn wir den Vorsatz fassen: Ich will künftig besser werden, ich will recht viel Gutes thun, die alte Schuld bleibt doch.

Und es kommt alle Tage neue Schuld hinzu; am Abend jedes Tages gilt es: „so du willst, Herr, Sünden zurechnen, Herr, wer wird bestehen?“ (Ps 130 3).

γ) Auch kein anderer Mensch kann uns die Schuld gegen Gott vergeben.

d) Sie kann nur weggenommen werden durch Vergebung:

α) Nur der selbst, gegen den wir gesündigt haben, kann die Schuld wegnehmen: wenn ein Kind seinen Vater betrübt hat, muß es zu ihm selbst gehen (vgl. der verlorene Sohn).

β) Zu ihm muß das Kind sagen: Bitte vergib mir! oder: verzeihe mir! Was heißt das? Es bedeutet: wenn ich auch gefehlt habe und ich nicht wert bin, dein liebes Kind zu heißen, laß mich doch wieder dein liebes Kind sein und nimm mich wieder ganz in deine Liebe auf!

γ) So kann auch nur Gott vergeben, d. h. trotz unserer Schuld uns als Kinder annehmen wie den verlorenen Sohn. Aber will er es?

II. [Gott vergiebt die Sünden in der Christenheit denen, die glauben.]

a) [Wie bringt Gott uns die Gabe der Sündenvergebung entgegen?]

α) Schon im Alten Testament eine freudige Ahnung, daß Gott seinem Volk vergeben will (Stellen wie Jes 44 22 Ps 103 8—13 130 4).

Aber im Neuen Testament ist erst klar verkündigt, daß Gott vergeben will: die Gleichnisse in Luk 15 Mt 18 23 ff.

Aber ist das denn wirklich wahr, was uns verkündigt wird?

β) Ja! im Neuen Testament wird uns die Sündenvergebung nicht blos verkündigt, sondern durch Jesum Christum selbst entgegengebracht:

aa) Schon die Zöllner und Sünder konnten es nicht fassen, daß der heilige gerechte Gott ihnen vergeben und sie in sein Reich aufnehmen wolle. — Aber

Jesus Christus hat ihnen nicht blos versichert, daß es wirklich so sei; sondern er hat sein ganzes Leben daran gesetzt, ihnen zu beweisen, daß Gottes vergebende Liebe auch für sie noch da sei. Alles stieß sie von sich; aber Jesus, der Reine und Heilige, der in Gottes Namen auftrat, nahm die Sünder an, er saß mit ihnen zu Tisch, er ging gerade den Verlorenen (Mt 9 12 f.) mit unermüdlicher Liebe nach; an ihrer Seele war ihm am allermeisten gelegen. — Da spürten sie, daß doch auch für sie noch eine Liebe da sei, daß sie noch nicht ganz verworfen und verstoßen, sondern zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Gottes zugelassen seien. Da faßten sie auch wieder das Vertrauen, daß der heilige Gott selbst sie, die Verlorenen, durch diesen Jesum Christum rette und ihnen vergebe, d. h. sie trotz ihrer Sünde in seine Liebe aufnehme; sie spürten in Christi Liebe Gottes Liebe.

bb) Auch wir kennen den Jesum, der „die Sünder annimmt": So wertvoll ist ihm unsere Seele, daß er aus Liebe zu den Sündern seine heilige Seele in den Tod gegeben hat; und das hat er nur gethan, um den Willen seines himmlischen Vaters selbst zu erfüllen, der uns nicht will verloren gehen lassen. Jesus brachte mit seiner Liebe bis in den Tod nur Gottes erbarmende Liebe zu uns. Gott selbst hat ihn, seinen lieben Sohn, sterben lassen, um uns seine Liebe zu erweisen. Vgl. I Joh 4 9 Rm 5 8 II Kor 5 19 (in letzterer Stelle zugleich Uebergang zum Folgenden).

cc) In der Christenheit wird uns diese Gabe Gottes nahe gebracht: im Wort des Evangeliums, in der Taufe und besonders im Abendmahl, durch brüderlichen Zuspruch wird uns Christus und Gottes vergebende Liebe in ihm vor Augen gestellt. Alle diese Ordnungen in der Christenheit sind von dem Geist Jesu Christi selbst ins Leben gerufen, uns die Vergebung zu bringen[1]).

[1]) Groß. Katech. (III, 206): „Darum ist alles in der Christenheit

b) Wie kommt aber die Gabe der Vergebung, die Gott uns so nahe bringt, in unser Herz?

α) Es geschieht durch den Glauben: „mir und allen Gläubigen". Wir haben nichts zu leisten, sondern dürfen nur ein Vertrauen zu Jesu Christo fassen (die Arznei annehmen):

aa) Aber muß ich mich denn nicht vor dem heiligen Gott fürchten? Er kann doch an mir kein Wohlgefallen haben. — An mir allerdings nicht; aber an Jesu Christo ganz gewiß! Und wenn ich mich an diesen halte und zu ihm gehöre, dann nimmt er auch mich an und liebt mich „um Jesu Christi willen". Unter dem Schutz Jesu Christi darf ich vertrauensvoll vor den heiligen Gott treten.

bb) Und dieser heilige Gott hat ja selbst Jesum uns gegeben und schließt in Christo ein Herz voll Liebe uns auf. Da brauchen wir uns nicht ängstlich vor ihm zu verstecken; sondern mit kindlicher Freudigkeit dürfen wir zu dem Vater Jesu Christi treten (Hebr 4 16).

β) Diesen Glauben aber schafft der Geist Jesu Christi selbst in unseren Herzen:

aa) Sein Geist der Freundlichkeit und des Erbarmens lockt das Vertrauen bei uns, wie bei jenen Zöllnern und Sündern hervor; und dies ist kein leichtsinniges Vertrauen, sondern er weckt uns zugleich auch das rechte Leidtragen über die Sünde.

bb) Und mit diesem Vertrauen zieht Jesu eigener Geist in uns ein: das ist nicht ein finsterer Geist der Schwermut, nicht ein Geist knechtischer Furcht, sondern ein Kindesgeist. Er macht uns gewiß, daß Gott unser lieber Vater sein will, und treibt uns zu beten wie Jesus: Abba, lieber Vater (Röm 8 15 Gal 4 6).

Darum heißt es im Katechismus, daß „der heilige Geist" mir und allen Gläubigen die Sünden vergiebt.

---

dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durch Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, so lange wir hier leben".

c) Ganz dasselbe bedeutet das Wort: „wir werden gerecht oder gerechtfertigt durch den Glauben“.

α) Dies Wort oft im Neuen Testament; Luther hat es wieder laut verkündigt.

β) Wie Luther im Kloster, so muß jeder von uns fragen: wie kann ich vor meinem Gott bestehen? Wie bin ich ihm recht? — Ich kann mich nicht stützen auf meine Gerechtigkeit; denn mit dieser ists übel bestellt. — Aber wenn ich ein Vertrauen fasse zu Jesu Christo als meinem Heiland und zu dem Gott, der mir Jesum Christum gegeben hat, dann bin ich recht vor Gott; dann will er mich für gerecht und für sein liebes Kind halten.

So ist auch Röm 3 28 Gal 2 16 zu verstehen: der Mensch wird gerecht = seiner Sünden ledig und ist Gott recht nur durch den Glauben. — Was haben wir damit für eine große Gabe!

III. Mit der Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung haben wir alles, was wir bedürfen.

a) Es ist eine Gabe, die mir nicht nur einmal für eine Sündenthat zu Teil wird, sondern: er vergiebt mir „täglich alle Sünden reichlich“:

α) täglich muß ich wieder mit der Bitte „vergieb uns unsere Schulden“ vor Gott treten; aber ich darf auch täglich zu ihm kommen;

β) alle Sünden: keine Sünde ist zu groß, als daß sie nicht vergeben werden könnte, wenn ich nur wirklich im Glauben um Vergebung bitte[1]); aber keine ist auch so unbedeutend, daß ich nicht Vergebung dafür bedürfte (Sinn der Bitte Ps 19 13);

γ) reichlich: die Menschen behalten oft, auch wenn sie sagen: „Ich vergebe dir“, einen geheimen Groll im Herzen; aber Gott behält nichts zurück, sondern vergiebt mit reicher Liebe;

δ) so können wir, wenn wir nur wollen, allzeit den „Frieden mit Gott“ haben (Röm. 5 1).

---

[1]) Hier kann eventuell die Frage einer unvergebbaren Sünde (der Sünde wider den heiligen Geist Matth 12 32) seelsorgerlich besprochen werden: solange einer wirklich von Herzen um Vergebung bittet, hat er diese Sünde noch nicht begangen; sie besteht in der Verachtung der vergebenden Gnade, die in Christo erschienen ist.

Wenn wir im Frieden mit Gott stehen, haben wir aber auch:

b) eine Freudigkeit für unser Leben:

α) wenn Gott uns vergeben hat und als seine Kinder liebt, so wissen wir: er kann es bei dem, was er uns zusendet, nicht böse mit uns meinen; sondern er handelt als ein Vater, der auf unser Bestes bedacht ist (Röm 8 31 f.). — Erst wenn wir Vergebung haben, können wir von Herzen sprechen, was der erste Artikel bekennt.

β) Auch im Leiden dürfen wir dann getrost sein und etwas von dem Segen des Leidens erfahren (cf. Art. 1: „für allem Uebel behütet und bewahret").

γ) Auch angesichts des Todes haben wir eine Hoffnung (Röm 8 17). Davon im nächsten Abschnitt!

δ) Alles das zusammengefaßt in Röm 5 1—5; durch den Geist Jesu Christi ist „die Liebe Gottes ausgegossen in unser Herz". Dieser Geist ist darum ein freudiger Geist; aber auch

c) ein zum Guten williger Geist. Wer Vergebung hat, der bekommt Freude und Kraft zur Erfüllung der Gebote Gottes:

α) Katholischer Vorwurf: der evangelische Glaube an Gottes Rechtfertigung oder Vergebung macht träge zum Guten. — Aber ein Kind, dem seine Eltern vergeben haben und das sich die unverdiente Liebe seiner Eltern zu Herzen nimmt, wird einen rechten Eifer haben, ihnen nun Freude zu machen. So auch ein Gotteskind: wenn Gott uns vergeben hat und alle Tage wieder vergiebt, so muß uns diese Liebe Gottes im Herzen brennen und zu dem Entschluß treiben: wenn Gott so viel an uns thut und uns so treu liebt, wollen wir uns auch bemühen, seinen Willen zu thun in unserem Stand und Beruf, in treuer Arbeit.

β) Vor allem treibt uns Gottes vergebende Liebe dazu, auch andern zu vergeben, was sie an uns Böses thun: wenn wir Gottes Vergebung wirklich mit herzlichem Glauben annehmen, sie also zu Herzen nehmen, können wir gar nicht anders. Darum, wenn wir anderen nicht vergeben, zeigen wir nur, daß wir nicht von Herzen an die Vergebung glauben und selbst noch keine Vergebung haben; vgl. Matth 18 23 ff. Nur wenn wir selbst vergeben,

können wir im rechten Glauben alle Tage bitten: „Vergieb uns unsere Schulden!"

Nur wer etwas von dem reichen Segen spürt, den Gottes Vergebung uns bringt, kann recht bekennen:

Summa: Ich glaube eine Vergebung der Sünden.

6. Entwicklung der fünften These.

Die zwei letzten Stücke des Apostolikums hat Luther (vgl. S. 12 f.) dadurch in seine einheitliche Erklärung des dritten Artikels eingefügt, daß er sie als die Mittel einführt, durch welche der heilige Geist sein Werk vollendet. Sein Wirken ist darauf gerichtet, „daß er auf Erden die Heiligkeit anfange und täglich mehre durch die zwei Stücke, christliche Kirche und Vergebung der Sünde. Wenn wir aber verwesen, wird ers ganz auf einen Augenblick vollführen und ewig dabei erhalten, durch die letzten zwei" (Gr. Kat. 3, 206). Das ists, worauf „wir jetzt durchs Wort im Glauben warten" (ib. 207). — Der Katechese ist hiermit der rechte Weg gewiesen: als Glaubenshoffnung des Christen muß auch schon den Kindern dieses Stück des Katechismus verständlich gemacht werden. —

Ungenügend ist also das gerade an diesem Punkt so häufig eingeschlagene Verfahren, daß man aus der Schrift als aus einem dogmatischen Lehrbuch die wichtigsten Aussagen über Tod und Jenseits sammelt und aus ihnen eine gemeinverständliche Lehre von den letzten Dingen konstruirt. Es liegt um so näher, diesen Weg zu betreten, als er von unseren altkirchlichen Dogmatikern schon längst gebahnt worden ist. Und zwar wird dabei meistens das Vorbild der älteren lutherischen Dogmatiker befolgt, die zusammenhängend die Lehre de novissimis behandeln[1]). — Das

---

[1]) Unter der Herrschaft der analytischen Methode haben die späteren altkirchlichen Dogmatiker die Lehre de novissimis verteilt, z. B. Hollaz auf nicht weniger als drei Orte: sie erscheint zum Teil an der Spitze des Systems in der Lehre de fine theologiae formali, zum Teil in dem Abschnitt von der gratia sp. s. applicatrix unter dem Titel de gratia glorificante, endlich der Rest in der Lehre von den media salutis, nämlich unter dem Titel media salutis isagogica.

von J. Gerhard (Loci Theol. XVII, 1 ss.) befolgte Schema: 1. mors hominis temporalis; 2. universalis omnium hominum resuscitatio; 3. judicii extremi administratio; 4. mundi conflagratio; 5. impiorum aeterna damnatio; 6. piorum aeterna glorificatio, liegt auch heute der katechetischen Behandlung noch häufig zu Grunde. Und auch in der Einzelausführung wird das kirchliche Lehrsystem oft direkt verwertet: der Tod wird zuerst definiert, etwa als „die Trennung des Leibes von der Seele“[1]), dann als Folge des Sündenfalls erwiesen, als Uebergang der unsterblichen Seele in einen anderen Zustand dargethan, wobei die Frage nach der Art dieses Zustandes erörtert wird; das Daß und das Wie der Auferstehung wird im Gegensatz zu den Einwänden des Zweifels festgestellt; die Lehre vom Gericht handelt, soweit das nicht schon beim zweiten Artikel geschehen ist, von den Zeichen des nahenden Gerichts, von den zu Richtenden (Lebendigen und Toten), der Person des Richters, der Norm des Urteils und dem Ergebnis des Gerichts; die Lehre vom Weltende erörtert das Daß und das Wie desselben und setzt sich, wenn dies nicht schon bei der Lehre von der Auferstehung in der Frage einer doppelten Auferstehung behandelt ist, mit dem Chiliasmus auseinander; und endlich werden über die ewige Verdammnis und das ewige Leben die schon von den altlutherischen Dogmatikern sorgfältig registrierten Schriftstellen verwertet zur Beantwortung der Fragen nach dem Zustand der Seligen und Verdammten, nach einem Ende der Verdammnis, nach Stufen der Seligkeit und Unseligkeit.

Es ist keine Frage, daß schon die Kinder mit der lebhaften Wißbegierde, die allen diesen Fragen in unseren Gemeinden entgegengebracht wird, derartige Grundzüge einer christlichen Gnosis von dem Jenseits aufnehmen und auf Autorität hin auch annehmen werden. Ob aber damit eine lebendige Christenhoffnung in ihnen begründet, ob ihnen die Gewißheit jener künftigen Vorgänge als Glaubensüberzeugung und als praktische Lebensstellung verständlich gemacht wird, ist eine andere Frage. Und doch muß die

---

[1]) So z. B. K. Euler, Spruchbuch S. 59.

Katechese diese Aufgabe, obwohl sie um vieles schwerer ist als die eben geschilderte Popularisierung der Schrift- und Kirchenlehre, wenigstens in Angriff nehmen. Ein Katechet, der auf diesen Versuch verzichtet, ist einer unerlaubten Trägheit zu zeihen. Wenigstens eine Ahnung müssen wir davon zu wecken versuchen, wie aus dem herzlichen Vertrauen zu Jesu Christo und zur lebendigen Kraft seines Geistes ein heiliger Ernst und doch eine freudige Zuversicht des Christen auch gegenüber von Tod und Ewigkeit hervorgehen muß.

Mit Notwendigkeit wird die Katechese, wenn sie dieses Ziel verfolgt, den Begriff des ewigen Lebens zum Hauptbegriff machen müssen: seinen Grund, Inhalt und Wert hat sie vor allem zu verdeutlichen. Mit der Thesis, daß der heilige Geist mir das ewige Leben geben und daß er es mir und allen Gläubigen in Christo geben werde, deutet der Katechismus uns an, auf welchem Grunde allein die Gewißheit eines ewigen Lebens ruhen kann: es ist uns gewiß, daß Jesus Christus nicht tot ist, sondern ewig lebt als Herr und Haupt seines Reiches; darum hoffen wir, daß er einst auch uns zum ewigen Leben führen kann und wird. Das dürfen wir aber um so gewisser hoffen, als der Geist Jesu Christi uns schon jetzt zu Kindern des ewigen lebendigen Gottes gemacht und schon jetzt ein „ewiges Leben“ in uns geschaffen hat, d. h. ein solches, das niemand und nichts uns rauben kann (vgl. den neutestamentlichen Begriff des ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος). Dieses hier schon beginnende wahre Leben macht den Inhalt des Begriffs „ewiges Leben“ erst verständlich[1]). Wir können es zwar nicht ausmalen, aber soviel wissen wir: es ist dasselbe Leben, das Jesus Christus uns schon hier giebt, nur aller Unvollkommenheit, allem Kampf, aller Störung entnommen. So bestimmt auch Luther im Gr. Kat. (3, 206) „jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein, sondern ganz und gar reine und heilige Men-

[1]) Luther, Erl. Ausg. 50, 177: „Es muß wahrlich hier angefangen und durch den Glauben erkannt und gefasset werden, was wir dort ewig erwerben und besitzen sollen“. — Vgl. hierzu J. Gottschick, Katechetische Lutherstudien in dieser Zeitschrift II (1892), S. 171 ff. 438 ff.

schen, voller Frömmigkeit und Gerechtigkeit, entnommen und ledig von Sünde, Tod und allem Unglück, in einem neuen unsterblichen und verklärten Leib". In den Worten „mir und allen Gläubigen" werden wir erinnert, daß nicht nur eine Vollendung meiner Person zum „ewigen Leben" gehört, sondern eine Vollendung auch der Gemeinschaft der Heiligen, deren wir uns schon jetzt im Glauben getrösten und uns dort völlig erfreuen werden. Nur in diesem Zusammenhang wird auch der Gedanke des Weltendes seine richtige Stelle finden: das, was wir im Glauben hoffen, ist so groß, daß es nicht auf dem Schauplatz dieser irdischen Welt verwirklicht werden kann; diese irdische Welt ist dem Tod und der Sünde unterworfen, sie wandelt sich und vergeht, aber Gottes himmlisches Reich ist ewig[1]). — Aus dem Inhalt des Glaubens an ein „ewiges Leben" wird unmittelbar der Wert verständlich, den er für die ganze Gestaltung unseres Lebens hat: die Hoffnung, daß uns der Geist Jesu Christi „endlich gar und ewig heilig mache", ist ernster Antrieb zur Heiligung und zur Arbeit, aber auch Trost im Kampf.

Welche Bedeutung hat nun neben dem Begriff des ewigen Lebens noch der der Auferstehung? Für Luther selbst kommt die Auferstehung wesentlich als Voraussetzung des ewigen seligen Lebens in Betracht: zu diesem gehört notwendig der verklärte Leib (vgl. die vorhin zitierte Stelle 3, 206). Es ist göttliche Verheißung, „daß er uns wolle auferwecken und verklären, viel heller und schöner, denn jetzt eine Kreatur auf Erden ist" (5, 337). Gerne hält er dem Zweifel an dieser Verheißung das paulinische Gleichnis des Samenkorns entgegen. — In der That muß auch die Katechese bei der Besprechung des Glaubens an ein ewiges Leben auf die Zweifelsfrage: „mit welcherlei Leib werden sie

[1]) Vortrefflich schildert der Katechismus von Leonhard Brunner von 1543, über dessen Fragment Wilh. Weiffenbach in der Zeitschrift für Pastoraltheologie „Halte was du hast", Jahrg. XVI (1893), S. 11 ff. berichtet hat, das ewige Reich Gottes: „Da wird Gott unser himmlischer Vater in uns alles sein und sein Leben in uns vollkommen haben. — Dann wird Gott alles sein in allem. Wo aber Gott und nichts denn Gott ist, da ist ja nichts denn Leben und ewige Freud'" (l. c. S. 16).

kommen?" in welchem Zustand sollen wir denn ewig leben? eine Antwort geben. Sie kann es nur thun, indem sie einen Eindruck erweckt von der Macht und Weisheit unseres Gottes, der, wie er uns jetzt in einen für dieses irdische Leben passenden Zustand versetzt und uns den „natürlichen Leib" als kunstreich bereitetes Werkzeug gegeben hat, so uns auch in einen dem ewigen seligen Leben angemessenen Zustand versetzen oder einen dem Leben im Geiste entsprechenden, „geistlichen Leib" geben kann. Daß wir diesen Zustand uns nicht vorstellen und ausmalen können, wird schon die Katechese den Kindern verständlich zu machen vermögen; wir leben nur des Glaubens, der I Kor 15 $_{42}$f. $_{50}$ ausgesprochen ist, daß an Stelle von Verweslichkeit, Unehre, Schwachheit einst Unverweslichkeit, Herrlichkeit, Kraft treten wird[1]). Auch ein Wissen davon, wie jener geistliche Leib zu Stande kommt und in welchem Zusammenhang er mit dem irdischen Leibe steht, darf die Katechese ausdrücklich ablehnen[2]). Doch wird sie, schon aus apologetischem Interesse, sich der Aufgabe nicht entziehen dürfen, eine grob sinnliche Auffassung der Auferstehung abzuwehren; hat doch sogar Luther selbst den Ausdruck „Auferstehung des Fleisches" im großen Katechismus kritisiert (3, 207).

Luther hat nun aber den Begriff der Auferstehung doch nicht blos mit dem der ewigen Seligkeit verbunden, sondern auch mit dem Gericht in Zusammenhang gebracht: er unterscheidet in seinem kleinen Katechismus die Auferweckung als etwas, „was mir und allen Todten" widerfahren wird, von dem ewigen Leben, das „mir und allen Gläubigen" zu Teil werden soll.

---

[1]) Luther hat sich manchmal in phantasievolle Beschreibungen des Auferstehungsleibes verloren (vgl. z. B. Br. Ausg. 5, 339f. Weitere Stellen in J. Köstlin, Luthers Theologie II, 572f.); aber das Grundthema seiner naiv-kindlichen Variationen ist doch jener paulinische Gedanke.

[2]) Luther hat zwar gerne im Anschluß an Schriftworte und an Spekulationen der Kirchenväter die Auferstehung der Todten veranschaulicht: „wie sie verbrannt sind, zu Pulver gemacht und in die Welt zerstoben, das wird in einem Hui hier stehen und aus der Erde hervorkommen" (Br. Ausg. 5, 46ff., vgl. S. 78ff. 453f.); aber er weiß doch, daß Schriftworte wie I Thess 4 $_{16}$ „eitel verba allegorica" sind (Br. Ausg. 5, 80).

Im Anschluß an den Satz Luthers, daß der heilige Geist mich und alle Todten auferwecken wird, kann nun die Katechese darlegen: als Christen erwarten wir nach dem Todesschlaf für alle Menschen ein Erwachen in der Ewigkeit und in ihr ein Gericht. Auch dieser Gedanke wird sich aber, wie der des ewigen Lebens, nur dadurch begründen und eindrucksvoll machen lassen, daß man das jetzt schon beginnende Gericht zum Bewußtsein bringt. Nur von da aus wird auch verständlich werden, warum gerade der heilige Geist die bei Auferweckung und Gericht wirksame Macht sein soll: der Geist Jesu Christi läßt uns schon hier keine Ruhe im Gewissen, er bringt schon hier eine Scheidung unter den Menschen hervor; auch in der Ewigkeit wird es darauf ankommen, was aus dem Geiste Christi stammt und was ihm zuwider ist; jenes wird bleiben, dieses wird abgethan werden. Weil aber der heilige Geist auch bei dieser richtenden Thätigkeit der Geist Jesu Christi ist, kann auch von Christo selbst gesagt werden, daß er die Todten auferwecke und daß er richte (vgl. den zweiten Artikel). — Das Gericht ist seinem Wesen nach Scheidung. Darum muß der Begriff der Verdammnis hier aufgenommen werden. Aber die Katechese wird nicht die Frage, ob ewige Qual oder ewige Vernichtung das Los der Verurteilten sein wird, zu erörtern brauchen; es genügt, wenn sie klar macht, daß sie jedenfalls ausgeschlossen sind vom Reiche Gottes und vom ewigen Leben, und dies auch als das Wesentliche in den neutestamentlichen bildlichen Darstellungen nachweist. Aber auch der Begriff der Verdammnis muß darauf hinausgeführt werden, daß durch Ausscheidung alles Widerstrebenden nur Gottes ewiges Reich zur Vollendung kommen soll[1]).

Von den in der altkirchlichen Dogmatik behandelten Punkten ist nur der zeitliche Tod bis jetzt noch unberücksichtigt geblieben. Auch von ihm wird die Katechese handeln müssen, aber anders

---

[1]) J. Köstlin, Luthers Theologie II, 571 f.: „Immer ist Luthers Blick auch hier (in der Lehre vom jüngsten Gericht) überwiegend auf das gerichtet, was die Heilsbotschaft den Gläubigen ankündigt. Ihnen wird der gewaltige Richter ein Bruder, Vater und Patron sein“.

als die altkirchliche Lehre. Nicht auf eine genaue Definition des Todes kommt es an, nicht auf eine objektive Erklärung seiner allgemeinen Herrschaft, nicht auf eine Erörtung des mit ihm eintretenden Zustands der Seele, sondern darauf, daß in den Kindern ein lebendiger, das Gemüt ergreifender Eindruck von der ernsten Thatsache geweckt werde, daß unser aller der Tod wartet. Dann können auch die Fragen, die sich angesichts des Todes und Grabes erheben, in ihnen belebt und die mancherlei Antworten, die die Menschen darauf zu geben pflegen, ihnen vorgeführt werden. Sie sollen dazu dienen, ihnen den Sinn und die Hoheit der christlichen Antwort durch den Kontrast deutlich zu machen. —

Damit werden wir den Stoff unserer Katechese im Wesentlichen umschrieben und bestimmt haben. Wie sollen wir ihn anordnen? Drei Hauptgruppen von Gedanken treten in unserer Stoffentwicklung hervor: 1) Die Hoffnung des ewigen seligen Lebens, 2) die Erwartung eines Erwachens in der Ewigkeit und eines Gerichts über alle Todten, 3) die Stellung des Menschen dem Tode gegenüber. Es ist nun das Natürlichste, daß wir diese letzte Gruppe zur Basis der weiteren Ausführung machen. Aber wie dann fortfahren? Soll dann die erste Gedankengruppe oder die zweite sich anschließen? — Jener Weg hat viel für sich: man kann mit I. der Stellung des gewöhnlichen Menschen zum Tode direkt II. die Hoffnung des Christen auf ewige Seligkeit kontrastiren; und dies empfiehlt sich auch insofern, als sich aus dem Glauben an Jesus Christus doch diese positive Hoffnung am unmittelbarsten ableiten läßt, während III. die Erwartung der allgemeinen Auferweckung und des Gerichts eine erst daran sich anschließende Folgerung ist. Allerdings muß wohl bei diesem Gang, wenn die Katechese den rechten Abschluß finden soll, IV. die Vollendung des Gottesreichs, die durch das Gericht sich vollzieht, an den Schluß gerückt werden. Daß sie damit von der Vollendung des Einzelnen losgelöst wird, ist freilich weniger geschickt. — Daher ist doch auch der andere Weg in Betracht zu ziehen: I. an die Thatsache, daß der Tod uns aller wartet, und an die verschiedene Stellung der nicht Glaubenden ihm gegenüber läßt sich II. die Ausführung anschließen, daß der Christ das Sterben als ein Ent-

schlafen ansieht und ein Aufwachen, und zwar zum Gericht, erwartet; und daran reiht sich in stetigem Fortschritt III. die Thesis, daß der, welcher an Jesum Christum glaubt, nicht mit knechtischer Furcht dem Gerichte entgegenschaut, sondern in kindlichem Vertrauen der Hoffnung lebt, daß Gott ihn selbst und das ewige Gottesreich vollenden werde. — Beide Dispositionen sind möglich; in dem folgenden Entwurf wähle ich die zweite, die den Vorzug hat, daß sie dem Gang Luthers folgt.

Einleitung: Die Vergebung ist die wichtigste Gabe Gottes an uns; aber sie mahnt uns daran, daß wir hier auf Erden noch nicht vollkommen sind. Hier ist noch Sünde, Leiden, Kampf. Wie lange? Bis zum Tod! Und dann?

I. [Die Menschen nehmen eine sehr verschiedene Stellung zum Tode ein].

a) Daß unser aller der Tod und das Grab wartet, ist unumstößlich gewiß.

α) Daran denken freilich viele nicht; besonders in jüngeren Jahren scheint uns der Tod so unendlich ferne. Aber immer wieder werden in unserem Umkreis Menschen, die wir kennen, hinweggerissen, der eine plötzlich, der andere nach langem Warten auf den Tod, der eine jung an Jahren, der andere hochbetagt (vgl. das Bild „der Zug des Todes“). Zu jedem kommt er sicher einmal; niemand kann da retten.

β) Dann wird der Leib in die Erde gelegt, daß du „wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist“ (hier kann die Begräbnisfeier den Kindern in ihrem ernsten Sinn verständlich gemacht werden).

γ) Da bleibt auf Erden alles dahinten, was wir hatten. („Weß wird's sein, das du bereitet hast?“ Luk 12 20 vgl. Lieder über den Tod.) Und was wird mit uns selbst sein?

b) Sehr verschiedene Antworten geben die Menschen auf die Frage nach dem, was jenseits des Todes und Grabes liegt.

α) Die einen sagen: mit dem Tode ist alles aus.

aa) Manche sagen das in trübem Ton (Schilderung einer pessimistischen Anschauung etwa nach Sirach 40 1 f.: „Es ist ein elend jämmerlich Ding um aller Menschen Leben vom Mutterleib an, bis sie

in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist. Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod").

bb) Andere sagen es in leichtsinnigem Ton: „Lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt" (I Kor 15 32 vgl. Jes 22 13); ja von diesen Leuten sucht mancher, wenn das Leben ihm nichts mehr bietet, selbst den Tod auf (der Selbstmord als eine That der Glaubenslosigkeit).

β) Die anderen fragen zweifelnd: wird wirklich alles zu Ende sein?

aa) Schon ein alttestamentlicher Frommer (Pred. Sal. 3 21 f.) läßt dieses „Wer weiß?" hören und zieht daraus den Schluß, „daß nichts Besseres ist, denn daß ein Mensch fröhlich sei in der Arbeit; denn das ist sein Teil".

bb) Aber anderen will diese Fröhlichkeit nicht gelingen; „die Furcht vor etwas nach dem Tode" läßt sie nicht los.

γ) Die Christen dagegen haben in friedvoller Gewißheit von Alters her das Sterben ein Entschlafen, den Tod einen Schlaf genannt (vgl. Neues Testament; christliche Sinnbilder. Der Name „Friedhof" [1]). Darin liegt:

II. [Der Christ sieht jenseits des Todes Ewigkeit und Gericht]:

a) Der Christ erwartet für sich und alle Todten ein Erwachen in der Ewigkeit:

α) Der Katechismus sagt: „Der heilige Geist wird mich und alle Todten auferwecken", d. h. so wie man aus dem Schlaf erweckt wird, zu einem neuen Leben aufwecken; das ist also nicht mehr ein Erwachen in diesem Zeitleben, sondern in der Ewigkeit, in der ewigen Gotteswelt, wo unser ganzes irdisches Leben nun klar und offen daliegt. Dies wird geschehen „am jüngsten Tag", d. h. am letzten Tag dieser ganzen irdischen Welt; aber schon der letzte

[1]) Wenn dieser Name auch ursprünglich nur den umfriedigten Platz bedeutet, darf ihn die Katechese doch unbedenklich im Sinne von Friedensstätte deuten.

Tag von jedes Menschen Leben bedeutet für ihn den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit.

β) Warum sind wir dessen gewiß? Deshalb, weil schon in diesem irdischen Leben die Ewigkeit uns nahe ist. Jesus Christus hat hier auf Erden während seines zeitlichen Lebens doch in der Ewigkeit gelebt (sein Haupt stets in die ewige Welt erhoben). Wer ihn kennt und in seinem Geiste lebt, kann nicht bei den Antworten in I b stehen bleiben, sondern weiß, daß jetzt schon Gottes ewige Welt, sein ewiges Reich, für uns da ist, daß wir schon hier auf Erden für die Ewigkeit uns entscheiden müssen und daß unser zeitliches Leben in die Ewigkeit ausmündet.

b) In der Ewigkeit ein Gericht (Hebr 9 27):

α) Schon unser Gewissen spricht ein Gericht über das Böse, das wir thun, und mahnt uns an ein ewiges Gericht (es läßt unsere Sünden nicht sterben).

β) Seit der Geist Jesu Christi auf Erden wirkt, hat eine Scheidung unter den Menschen begonnen: hie Christi Geist, hie der Welt Geist; die einen glauben an ihn, die anderen nicht und richten dadurch sich selbst (Joh 3 18 ff., cfr. das Strafen des Geistes Joh 16 8 ff.) Schon hier beginnt sich damit das Wort Gal 6 7 f. zu erfüllen.

γ) Aber es kommt noch zu keiner völligen Scheidung (Gleichnisse Jesu vom Unkraut unter dem Weizen, vom Netz); es reift nur alles der Entscheidung entgegen.

δ) Von da aus sind uns die ernsten Worte des Neuen Testaments vom Gericht wohl verständlich:

aa) wohl kann nur in Bildern und Gleichnissen davon geredet werden vgl. Matth 25 31 ff.; aber sie lehren uns alle, daß Jesus Christus der Richter ist (II Kor 5 10). Ebensogut kann man aber auch sagen, daß das Wort Christi (Joh 12 47 f. vgl. Hebr 4 12 f.) uns richten oder daß der Geist Jesu Christi alle Todten zum Gericht auferwecken wird. Denn dieser ist lebendig und kräftig in Ewigkeit und wird die guten wie die bösen Werke ans Licht bringen: in der ewigen Entscheidung muß es klar werden, was von unseren Gedanken, Worten, Werken dem

Geist Christi entspricht und was ihm widerspricht. Nur jenes kann bestehen. Dagegen:

bb) Was dem Geist Christi zuwider ist, kann nicht in Gottes ewiges Reich eingehen; und wer dem Geist Christi widerstrebt, wird verurteilt („verdammt") und ist dem „ewigen Tod" verfallen: Leben und Seligkeit ist nur in Gott und durch Gottes Geist; ohne ihn können wir nur Unseligkeit und Tod erwarten. Auch hievon redet das Neue Testament in Bild und Gleichnis (draußen sein in der Finsternis vor dem erleuchteten Festsaal Matth 8 12 25 10—12; das ewige Feuer 25 41; Gott als verzehrendes Feuer Hebr 12 29 2c.)

c) Im Gedanken an Ewigkeit und Gericht, führt der Christ sein Leben:

α) mit heiligem Ernst (Phil 2 12 I Petr 1 17): in all unserer Arbeit soll das Bewußtsein der Verantwortung lebendig sein; wir wissen nicht, wann der Herr kommt, Rechenschaft zu fordern (vgl. Matth 12 43—51);

β) aber nicht mit knechtischer Furcht. Vielmehr:

III. Der Christ soll eine freudige Hoffnung des ewigen Lebens haben.

a) Warum dürfen wir diese Hoffnung haben?

α) Nicht wegen unserer eigenen guten Werke! Denn wenn wir an diese denken, sagt uns unser Gewissen von Versäumnissen und mahnt uns an Gottes Gericht.

β) Vielmehr allein im Vertrauen zu Jesu Christo dürfen wir ein ewiges Leben hoffen:

aa) Dessen dürfen wir gewiß sein, daß Jesus nicht im Tod geblieben ist, sondern, wie er verheißen hat, ewiglich „lebt und regiert" (Anknüpfung an den zweiten Artikel). Wir aber gehören ihm im Glauben an, wir leben oder wir sterben (Röm 14 7 f.). Vgl. das Lied: „Jesus, meine Zuversicht".

bb) Schon jetzt haben wir im Glauben an Jesum Christum ein ewiges Leben, d. h. ein solches, das niemand und nichts rauben kann, weil es von Gott kommt und uns zu Gott erhebt (Joh 11 25 26 Röm 8 35—39); es ist ein Leben im Geist Jesu

Christi. Dieser Geist Jesu Christi, der in uns wohnt, das Werk, das Gott durch seinen Geist schon an uns gethan hat, ist uns „das Pfand", daß er es auch nach diesem Tode vollenden wird (II Kor 5 5 Eph 1 13 14 vgl. Röm 8 11).

cc) Als Kinder Gottes dürfen wir glauben, daß der Vater uns nicht wird aus seiner Hand reißen lassen (Gott ein „Gott der Lebendigen" Matth 22 32) und uns seine Kinder auch zu Erben machen wird (Röm 8 17).

b) Wie ist das ewige Leben beschaffen, das wir für uns erhoffen?

α) Ausdrücke wie „Erben", „Buch des Lebens" 2c. erinnern uns, daß wir auch vom dereinstigen ewigen Leben nur in Bildern reden können. Wir können es uns nicht ausmalen (I Kor 2 9); denn es „ist noch nicht erschienen, was wir sein werden" (I Joh 3 2).

β) Aber wir wissen nach I Joh 3 2 doch etwas:

aa) Wir werden Gott und Christo ähnlich werden, d. h. der Geist Jesu Christi, welcher ist Gottes Geist, wird dann ganz in uns herrschen; Glaube, Hoffnung, Liebe werden bleiben (I Kor 13 13), aber vollendet werden.

bb) Darum, wenn auch das, was Christus uns schon hier gegeben hat, bleibt, wird doch alles anders sein: Hier Glauben — dort Schauen (II Kor 5 7 I Kor 13 12; wir werden Gott schauen I Joh 3 2 Matth 5 8; wir werden, wenn alle Rätsel des Lebens gelöst sind, der wunderbaren Wege und Führungen Gottes uns freuen; wir werden lobend und dankend Gottes wunderbare Werke in Natur und Geschichte, die wir jetzt nur schrittweise erkennen, verstehen); hier Schuld und Versuchung — dort Freiheit von der Sünde; hier Leiden — dort Erlösung von allem Uebel, herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8 18—23 II Kor 4 17 f. II Tim 4 18 Offenb 21 4; die Fremde auf Erden und das Daheimsein beim Herrn II Kor 5 8 f. Hebr 13 14).

γ) Auf die Frage, mit was für einem Leib wir in der

Ewigkeit bekleidet sein sollen (I Kor 15 35), können wir nur sagen: dafür lassen wir Gott sorgen. Unser himmlischer Vater läßt das Samenkorn zum Leben aufwachsen und schafft in seiner Macht und Weisheit allenthalben Leben; er hat fürs irdische Leben, in dem wir arbeiten, kämpfen und leiden sollen, uns einen kunstreich bereiteten Leib gegeben; er kann auch für ein Leben, in dem wir von Kampf und Leiden frei sein und im Geiste ihm und Christo ähnlich sein sollen, den rechten „geistlichen" Leib uns geben (I Kor 15 42—44). Aber wie dieser Leib aussehen und wie wir, wenn doch der irdische Leib verwest, damit bekleidet werden, das wissen wir nicht. Wir dürfen uns die Auferstehung zum ewigen Leben nicht einfach so denken, daß die verwesten Stoffe wieder zusammenkommen und wieder einen Leib wie den früheren bilden. Denn das wäre nur ein fleischlicher, kein geistlicher Leib.

c) Was hoffen wir für die Christenheit?

α) Nicht nur für uns, sondern für „alle Gläubigen" hoffen wir die Vollendung. Die Gemeinschaft der Heiligen soll vollendet werden: hier ist sie äußerlich zerstreut, gespalten, oft unterdrückt; aber der heilige Geist hat doch schon eine Gemeinschaft der Herzen in Glauben, Gebet und Liebe geschaffen; dort wird diese Gemeinschaft des Geistes offenbar werden in gemeinsamem Lieben, Loben und Danken (Bilder vom Festmahl, von der Hochzeit, dem ewigen Vaterhaus, dem himmlischen Jerusalem, von den himmlischen Lobgesängen ꝛc.)[1].

β) Dort wird Gottes Herrschaft (Reich) alles umfassen: „Gott wird alles in allen sein" (I Kor 15 28 Offenb 21 3). Auch die Verurteilung und Aufhebung aller feindlichen Mächte dient nur der Herstellung von Gottes alleiniger Herrschaft.

γ) Dieser Zustand kann nicht auf dem Schauplatz dieser irdischen vergänglichen Welt eintreten; sie wird vergehen (Ps 102 27—29 Matth 24 35; die großen Wandlungen unserer Erde). Aber Gott und sein Reich und

[1] Vgl. die reiche Sammlung in W. Bornemanns Unterricht im Christentum (1. Aufl. Göttingen 1891) § 18, 3 Anm. 1.

was Gottes Reich angehört, ist ewig und wird ewig bleiben (der Gedanke eines neuen Himmels und einer neuen Erde Offenb 21 1).

d) Wie muß sich schon jetzt das Leben des Christen gestalten, der diese Hoffnung hat?

α) Wohl hat er eine Sehnsucht nach dieser Vollendung: II Kor 5 2 Röm 8 23. „Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein" Phil 1 23. Aber ebendort V. 21—24 ist zugleich

β) treue Arbeit für andere („Wirken, solange es Tag ist" Joh 9 4) und Arbeit an sich selbst (vgl. bes. I Joh 3 3) als Frucht dieser Hoffnung bezeichnet;

γ) auch in Trübsal rühmt sich der Christ „der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit" (Röm 5 2—5), ebenso angesichts des Todes (I Kor 15 55—58).

Schluß: Darin das Bekenntnis vom heiligen Geist zusammengefaßt: ich glaube, daß der Geist Jesu Christi mich und die Christenheit zu ewigem Leben vollendet.

Die Worte „das ist gewißlich wahr", die zur ganzen Erklärung Luthers gehören, bedeuten: darauf lebe ich und sterbe ich[1]). Daraum kann sich's nur im Leben und Sterben zeigen, ob es einer mit seinem Bekenntnis ernst meint.

7. Abschluß. Parallele katechetische Stoffe zum dritten Artikel.

Wird in den drei Artikeln nach einander der Stoff behandelt, den wir S. 8—10 für die beiden ersten skizziert und weiterhin für den dritten ausgeführt haben, so ist es ganz natürlich, einen zusammenfassenden trinitarischen Abschluß zu geben. Nur hier an dieser Stelle, nicht etwa in einer Einleitung, die vor der Lehre von der göttlichen Oekonomie zuerst Gottes Wesen behandelt[2]), wird der Glaube an Vater, Sohn und Geist seine richtige Stelle und Auslegung finden. Luther hat seinen wunder=

---

[1]) Vortrefflich Caspari (a. a. O.): „Was bekräftigst du mit den Schlußworten: ‚Das ist gewißlich wahr'? — Daß der heilige Geist solches an mir gethan hat, noch thut und thun wird, und daß ich dankbar und selig darauf leben, leiden und sterben will".

[2]) So das Eulersche Spruchbuch; ähnlich Caspari.

baren katechetischen Takt darin bewährt, daß er, der überzeugte Anhänger der kirchlich festgestellten Trinitätslehre, in seinem Katechismus alle dogmatischen Bestimmungen über die „drei unterschiedlichen Personen in einem einigen ewigen unzertrennlichen Wesen“ [1]) bei Seite ließ, vielmehr mit der Schilderung des Heilswaltens von Vater, Sohn und Geist „das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk“ (3, 207) zur Genüge abgemalt fand. Auch wir dürfen, wenn wir zusammenfassend den Kindern den christlichen Glauben als Glauben an Vater, Sohn und Geist vorführen, diese Linie nicht überschreiten; sondern haben nur abschließend die These zu verdeutlichen: Christlicher Glaube im Unterschied von dem Glauben anderer Religionen, auch der alttestamentlichen Frommen besteht darin, daß wir dem Gott als unserem Vater vertrauen, der uns Jesum Christum, seinen lieben Sohn, als Heiland gegeben hat und durch den Geist Jesu Christi (welcher ist Gottes Geist) sein Werk an unseren Herzen und in der ganzen Christenheit treibt. Schriftworte, wie der apostolische Segen II Kor 13 13 oder I Kor 12 4—6 oder der Taufbefehl (Matth 28 19) geben für diese Ausführung ungesucht eine Grundlage [2]), auf die der Katechet nur künstlich die Lehre von dem trinitarischen Verhältnis der drei Personen aufbauen könnte. Da die vorhin formulierte These nicht nur den dritten, sondern auch den ersten und zweiten Artikel zu ihrer Voraussetzung hat, verzichte ich darauf, sie hier in einem Entwurf zu entwickeln.

Wichtiger ist es mir hier, noch darauf hinzuweisen, wie der christliche Glaube vom heiligen Geist, den wir im Anschluß an Luthers dritten Artikel darzulegen suchten, sich auch an der Hand anderer katechetischer Stoffe ausführen läßt, vor allem an der Hand von biblischen Abschnitten. So sehr ich überzeugt bin, daß es angezeigt ist, im Anschluß an einen Katechismus, sei es

---

[1]) So im hessischen Katechismus die in den Lutherschen Katechismus eingeschobenen hessischen Fragestücke, alte Konfirmationsfragen von 1566.

[2]) Hier vor allem ist der zusammenfassende Abschluß der drei Artikel in Luthers Groß. Kat. (Br. Ausg. 3, 207—209) zu vergleichen. — Siehe zu diesem Stück auch Th. Kaftan, l. c. S. 244 ff.

der Luthers oder ein anderer, eine zusammenhängende Darstellung des christlichen Glaubens zu geben, so bin ich doch der Ansicht, daß daneben auch ein selbständiger Bibelunterricht von größter Wichtigkeit ist und daß er keine größere Aufgabe sich setzen kann, als die, den Kindern abermals eine Art von „Katechismus in Bibelabschnitten“ einzuprägen. Ich meine nicht, daß die zu behandelnden Bibelabschnitte gerade systematisch nach dem Katechismus angeordnet werden müßten, sondern nur, daß beim höheren Bibelunterricht solche biblische Geschichts- und Lehrabschnitte ausgewählt werden sollen, welche, vielleicht in ganz anderer Reihenfolge und von ganz anderen Ausgangspunkten aus, den Kindern die wichtigsten Stücke des Katechismus noch einmal vorführen.

Wie reiche Auswahl in der Schrift dafür vorhanden ist, zeigt sich gerade bei der Lehre vom heiligen Geiste. — Schon im Alten Testament finden sich katechetische Texte hiefür. Zwar ist der Abschnitt Hesek 37 1—14 wohl besser homiletisch, als katechetisch zu verwerten; Sach 12 10 steht in zu dunklem Zusammenhang; Joel 3 1f. hebt vorwiegend die ekstatische Seite im Begriff des Geistes hervor und wird am besten bei der Pfingstgeschichte berührt. Dagegen lassen drei andere Stellen klar die ethisch-religiöse Seite im Begriff des Geistes hervortreten. Der Satz: „wir bedürfen einen neuen Geist“ läßt sich im Anschluß an Ez 36 26f. oder vielleicht noch besser an Ps 51 12—19 verdeutlichen; und Jes 11 1—5 giebt Gelegenheit auszuführen, wie man schon im Alten Testament den persönlichen Träger eines neuen Geistes erhoffte, der in Jesu Christo erschienen ist.

Im Neuen Testament bietet schon die evangelische Geschichte, die vielleicht gerade für die Lehre vom heiligen Geist weniger ausgiebig zu sein scheint, dem, der die Gleichung heiliger Geist = Geist Christi vollzieht, Stoffe genug zur Illustration des dritten Artikels. Ein Abschnitt wie Luk 19 41—48 zeigt uns den ganzen Geist der Liebe und der Heiligkeit, der in Jesu Christo wohnt; er zeigt uns, was heiliger Geist ist. Die Perikope Luk 5 1—11 verdeutlicht an den Beispiel der ersten Jünger und an des Petrus aufleuchtender Erkenntnis: „Herr, gehe von mir hinaus! ich bin ein sündiger Mensch“ die Begriffe Berufung und

Erleuchtung; auch das Gespräch Jesu mit der Samariterin oder mit dem Blindgeborenen ist typisch dafür, wie eine Seele durch Jesu Geist erleuchtet wird. Die Worte und die Erzählung Joh 6 60—71 zeugen davon, wie der Geist Jesu Christi die Jünger heiligt und bei ihm festhält. Wie Christi Geist uns Vergebung der Sünden bringt, verstehen wir nur, wenn wir uns an der Hand von Erzählungen wie Luk 7 36—50 19 1—10 23 40—43 darein vertiefen, wie er während seines irdischen Lebens Vergebung nicht bloß verkündigte, sondern selbst brachte (vgl. oben S. 142f.). Die kirchliche Gemeinschaft tritt in den Gesichtskreis der evangelischen Erzählung z. B. Matth 28 16—20. Und auf das Gericht und das ewige Leben weisen Abschnitte wie Matth 25 31—46 22 23—33.

Die biblische Geschichte der Apostelzeit hat schon Thrändorf in einer beachtenswerten Schrift (Der Religionsunterricht auf der Oberstufe der Volksschule. Präparationen nach psychologischer Methode, zweiter Teil: Die Apostelgeschichte und der dritte Artikel. Dresden 1891) zur katechetischen Erklärung des dritten Artikels benutzt[1]). Ich hebe hier nur einige mit dem dritten Artikel zu verbindende Abschnitte heraus, in deren Auswahl und Verwertung ich zum Teil von Thrändorf abweiche. Einleitend kann schon die Verheißung des Parakleten Joh 16 5—15 das Wesen des heiligen Geistes klar machen; besonders aus V. 14 ergiebt sich das enge Verhältnis von Geist und Christus. Als eine in die Geschichte wirklich eingetretene göttliche Macht läßt sich der heilige Geist an der Pfingstgeschichte Apg 2 1—41 aufzeigen. Die von ihm ins Leben gerufene Christenheit schildert in ihrem wahren Geisteswesen der Abschnitt 2 42—47. Wie durch den Geist

[1]) l. c. S. 2f.: „Was können wir Lehrer . . . thun, damit ein lebendiger Glaube an den heiligen Geist und die heilige christliche Kirche in der heranwachsenden Jugend sich bildet? Aufzwingen und aufnötigen . . . läßt sich dieser Glaube nicht, . . . er muß erlebt werden. Damit das geschehen kann, versetzen wir den Schüler mitten hinein in das Leben der ersten christlichen Kirche, in die Zeit jugendfrischer und jugendstarker Begeisterung, wir zeigen ihm das Walten des heiligen Geistes bei der Gründung, Ausbreitung und Erhaltung der ersten Gemeinden, wir führen ihn ein in den Geist idealen Gemeindelebens, wie es uns die Apostelgeschichte und die Briefe des Paulus schildern“.

Jesu Christi Menschen berufen und erleuchtet werden, zeigt in signifikanter Weise die Bekehrung des Paulus 9 1—22. Dieser ist auch das größte Beispiel davon, wie derselbe Geist einen Menschen ganz zu Gottes und Christi Diener heiligen und in allen Anfechtungen bei Christo im rechten Glauben festhalten kann; in Abschnitten wie II Kor 4 oder 6 1—10 oder 10 23—33 ist dies aus dem lebensvollen Zeugnis des Apostels selbst zu erkennen. Das Evangelium von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christus läßt sich auf Grund der Worte des Petrus an den Hauptmann Cornelius in Apg 10 34—43 oder der Erzählung des Paulus von seiner Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia Gal 2 11—16, oder auch an Erzählungen wie der vom Kerkermeister in Philippi mit seiner Frage Apg 16 30f. darlegen. Endlich die rechte Stellung und Stimmung eines Christen angesichts des Todes zeigt das Beispiel des Paulus in Phil 1 12—26.

Neben die Abschnitte aus der evangelischen und apostolischen Geschichte stelle ich eine Reihe von Lehrstücken zum dritten Artikel, allerdings in dem vollen Bewußtsein, daß die Grenze zwischen den geschichtlichen und lehrhaften Abschnitten eine fließende ist. Das Wesen des Geistes als des Geistes Christi mit allen seinen Wirkungen wird wohl am allerbesten durch Röm 8 6—17 beleuchtet, das Wesen der Kirche durch I Kor 12 oder Eph 4 3—16. Die Perikope I Kor 1 26—31 kann benützt werden, um die göttliche Berufung, und das folgende Kapitel 2, um die Erleuchtung, die uns der Geist Gottes (oder V. 16 νοῦς Χριστοῦ) giebt, zu verdeutlichen. Bei der Heiligung ist das nächstliegende Lehrstück Gal 5 16—25; aber auch Briefeingänge wie Phil 1 3—11 oder Briefschlüsse wie I Thess 5 5—24 lassen sich bei den Begriffen Heiligung und Erhaltung verwenden (auch nach Joh 15 1—8 kann man die heiligende und erhaltende Kraft Christi und seines Geistes klarstellen). Für die Sündenvergebung oder Rechtfertigung finden wir klassische Stellen in Röm 5 1—11 oder 8 31—39, für die Hoffnung der ewigen Vollendung und Verklärung in II Kor 4 17—5 10 oder I Kor 15 35—58.

Auch einzelne Perioden der Kirchengeschichte und einzelne Seiten des kirchlichen Lebens der Gegenwart können als Spiegel dienen, in dem sich die Hauptpunkte unseres Glaubens an den heiligen Geist lebensvoll darstellen. Wenn die Gründung der Kirche durch Christus und die Apostel das Wesen der christlichen Kirche am reinsten offenbart, so zeigt die Periode der Verfolgungen die heiligende und erhaltende Kraft des Geistes Christi. Die Reformation ist uns der gewaltigste Erweis davon, wie Christi Geist seine Kirche immer wieder erleuchtet hat; und die Grundlehre der Reformation von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum, aus Luthers eigenen Lebenserfahrungen herausgeboren, giebt uns erst das volle Verständnis für die Bedeutung des Wortes „Sündenvergebung“. — Unser jetziges kirchliches Leben aber, wie es sich besonders im Gottesdienst in allen seinen Teilen darstellt, giebt und erhält eine reiche Illustration, wenn wir es in Zusammenhang mit unserem Glauben an das fortdauernde Werk des Geistes Christi in unsere Mitte bringen; die ganze Arbeit der äußeren und inneren Mission zeigt uns nach einer anderen Seite hin den Geist Jesu Christi lebendig und kräftig, sie stellt uns aber zugleich vor die Frage, welche Hoffnungen wir in Beziehung auf die Christenheit hegen dürfen.

Endlich sei darauf wenigstens noch hingewiesen, wie eine Reihe unserer evangelischen Kirchenlieder, sei es, daß sie zum Zweck des Memorirens durchgesprochen oder — etwa vor Festtagen — mit den Kindern gelesen werden, ein hervorragendes Hilfsmittel ist, die Glaubensanschauungen des dritten Artikels dem Verständnis und dem Herzen der Kinder nahe zu bringen. Welche Lieder dazu benützt werden können, hängt zum Teil von der Auswahl ab, die das landeskirchliche Gesangbuch bietet; fast in jedem wird das Gerhardt'sche Lied „Zeuch ein zu deinen Thoren“ sich finden, das besonders reich den Geist in seinem Wesen schildert, als heiligende Lebenskraft von der Taufe an, als Geist des Gebets, der Freude, der Liebe, des Friedens auf Erden, als Leiter der Kirche, des Volks und der Obrigkeit, des Hauses, als Führer zum ewigen Leben. Auch das einfache Lied „Geist vom Vater und

vom Sohn" von H. J. Tode erhebt den Geist als Geist der Wahrheit, des Lichts, der Andacht, der Liebe, Kraft und Zucht, der Heiligung, der Hoffnung. Lieder wie das von Crasselius (nach Jodocus von Lodensteins holländischem Original) bearbeitete „Heiligster Jesu, Heil'gungsquelle" können dazu helfen, die Gleichung von heiligem Geist und Geist Jesu Christi verständlich zu machen. Die Rechtfertigung und der Geist als Geist der Kindschaft kommt wohl in keinem Liede zu mächtigerem Ausdruck als in P. Gerhardts „Ist Gott für mich, so trete" (vgl. besonders die speziell vom Geiste handelnden Verse dieses Liedes). Luther leitet in der Ausführung der alten Pfingstantiphone „Komm heiliger Geist, Herre Gott" vor allem auf die Christenheit hin (vgl. auch den dritten Vers von „Wir glauben all' an einen Gott"); auf das Walten des Geistes in der Christenheit lenkt uns aber auch das Bogatzky'sche Lied „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen". Verschiedene der angeführten Lieder münden aus in die Hoffnung, daß der heilige Geist uns und die Christenheit in Ewigkeit vollenden werde.

So können die verschiedensten katechetischen Stoffe dazu verwertet werden, die christliche Anschauung vom heiligen Geist den Kindern nahe zu bringen; das höchste Ziel bei all dem bleibt aber, dem heiligen Geist Jesu Christi selbst die Wege zu den Herzen der Kinder zu bahnen, daß er sie mit seiner lebenschaffenden Kraft, die wir durch keine katechetische Kunst machen können, berühre und durchdringe und so erst das rechte Verständnis der Lehre vom heiligen Geist in ihnen wirke.

Die Selbständigkeit der Religion.

Von

Professor Lic. E. Troeltsch.

IV.

Mit der Begründung des allgemeinen Rechtes, an die Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte zu glauben, stehen wir wieder vor dem Hauptproblem der Religionsgeschichte, dem Problem eines Beurteilungsmaßstabes für diese Entwickelung, der uns den besonderen Ertrag und die endgiltige besondere Wahrheit zu zeigen vermöchte, welche das Ergebnis dieser Entwickelung sind. Ich habe schon zu Anfang gezeigt, daß ein a priori fertiger Maßstab hier nicht zu finden ist. Auch die Art, wie Hegel aus dem logisch-dialektischen Wesen des Absoluten d. h. Gottes ihn zu konstruieren im Stande war, mußte abgewiesen werden. Es bleibt uns nichts übrig, als a posteriori der wirklichen geschichtlichen Entwickelung zu folgen und aus ihrem in Gott begründeten Verlauf Ziel und Ertrag zu erschließen. Es ist das ein dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Denken sehr geläufiges Verfahren. In ihm sind überall an Stelle der früheren einfachen und unwandelbaren, begrifflich deducirten Dogmen die aus historischer Induktion gewonnenen Entwickelungsgesetze getreten, welche nicht anderes sind als dieselben Dogmen, aber erweicht und beweglich gemacht, durch die Aufnahme des evolutionistischen Prinzips in ihr eigenes Wesen. An Stelle der natürlichen Erkenntnisausstattung des Menschen sind

Anlagen und Entwickelungstriebe getreten, an Stelle der mit der ersten Annahme verbundenen deistischen rationalen Metaphysik der der letzteren entsprechende idealistische Evolutionismus. Vorbehalten, daß hierbei der Unterschied zwischen geschichtlicher Entwickelung und Naturentwickelung scharf im Auge behalten wird, ist das im Prinzip eine durchaus fruchtbare Methode. In der That, besäße man die Kenntnis der Entwickelungsgesetze, d. h. könnte man sie aus dem bisherigen Verlaufe mit genügender Sicherheit und in genügendem Umfange abstrahieren, so vermöchte man ex ungue leonem, aus dem bisherigen Verlauf den weiteren und das Ziel zu konstruieren.

Allein ganz abgesehen davon, daß auf geschichtlichem Gebiete so einfache Berechnungen nicht möglich sind, so ist doch die ganze Methode nicht ernstlich anwendbar, da die Induktionsgrundlage eine viel zu lückenhafte und schmale ist. Wir dürfen nur an die unberechenbare, vielleicht bis in die Diluvialzeit zurückreichende Vergangenheit und die ebenso unberechenbare Zukunft des Menschengeschlechtes denken, um die überdies noch ganz lückenhaft bekannte Geschichte von etwa sechs Jahrtausenden nicht zur Grundlage derartiger Konstruktionen zu machen. In der Religionsgeschichte entzieht sich vollends der eigentlichste Inhalt, das innere Erleben und der Gehalt der religiösen Stimmung, nur allzuoft der wissenschaftlichen Kenntnis. Deshalb haben so flott konstruierende Darstellungen wie die Hartmanns, Lipperts u. a. trotz mancher feiner Bemerkungen den Charakter eines etwas kindlichen Unternehmens. Was wir von der Religionsgeschichte wirklich kennen, das sind die prähistorischen Vorstufen der geschichtlichen Religionen, die in die letzteren noch weit hereinragen und bei den sog. Naturvölkern höchst lehrreiche Parallelen besitzen, und die aus diesem Meere geschichtsloser Völker sich erhebenden Zusammenhänge großer geschichtlicher Religionsbildungen in der indoeuropäischen und semitischen Völkerfamilie. Die selbständigen Entwickelungen außerhalb dieser Familien in China, Aegypten, Protobabylonien, Peru und Mexiko sind ohne tiefere Wirkung auf den religiösen Gesamtfortschritt. Jene beiden Völkerfamilien aber finden eine Verbindung in dem Christentum,

dessen semitischer Ursprung und dessen Wahlverwandtschaft mit dem Occident oft und mit Recht zu der Behauptung einer in ihm stattfindenden Synthese beider Familien geführt hat. Das ist in der Hauptsache der ganze Umfang unserer Kenntnisse. So schildert ihn auch das verdienstliche, dem Theologen unentbehrliche Handbuch von Chantepie de la Saussaye mit vorsichtiger Beschränkung auf das bis jetzt erreichbare Thatsächliche; ähnlich das bekannte Kompendium von C. P. Tiele und dessen vortrefflicher Artikel religions in der Encyclopaedia Britannica. Damit ergiebt sich von selbst, daß mit wirklicher wissenschaftlicher Sicherheit kein den ganzen zukünftigen Verlauf umfassendes Entwickelungsgesetz konstruiert werden kann, daß insbesondere nicht die absolute Zielgestalt der Religion wissenschaftlich streng erwiesen werden kann. Gegen diese bei den „kritischen" Theologen übliche Grundlegung der Glaubenslehre hat Dilthey in seinen Aufsätzen über „die Glaubenslehre der Reformatoren" (Preuß. Jahrbb. 1893) mit Recht protestiert. Wir müssen uns vielmehr damit begnügen, in vollem, ernstem Vertrauen auf die alles leitende und tragende göttliche Vernunft die treibenden Kräfte, die Entwickelungstendenzen, den inneren Zug der Religion in dem uns zugänglichen Bruchstücke aufzusuchen, und uns bei dem beruhigen, was wir, an diesen uns bekannten Tendenzen gemessen, als das bisher höchste Erzeugnis dieser Entwickelung kennen. Dabei dürfen wir uns aber doch auch vorhalten, wie der Ertrag der Geschichte in dieser Zeit ein so unendlich reicher und tiefer und über so große Gegensätze hinüberführender ist, daß wir doch nicht ein bloßes bedeutungsloses Fragment vor uns haben, sondern ein Fragment, in welchem die tiefsten Kräfte des Ganzen sicherlich schon zu bedeutsamster Wirkung gekommen sind. Ganz ähnlich dürfen wir ja auch in der Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens trotz aller noch denkbaren Erschütterungen und Umwandelungen annehmen, daß wir den Nerv des wissenschaftlichen Denkens überhaupt schon ergriffen haben und daß alle wesentlichen Probleme bereits in Fluß geraten sind. Sind doch bereits bei der ersten Entstehung der Wissenschaft in der griechischen Kultur alle Hauptfragen berührt worden und hat doch die weitere Entwickelung nur in den Lösungs=

versuchen einen nennenswerten Zuwachs gebracht. Gerade so werden auch auf religiösem Gebiete alle wesentlichen Kräfte schon in Bewegung gesetzt sein.

Einem solchen Unternehmen steht nun aber von vornherein eine religionsgeschichtliche Thatsache entgegen, welche eine derartige Zusammenfassung der religiösen Entwickelung unmöglich zu machen scheint, oder deren Sonderstellung doch wenigstens von Hause aus für die Auffassung der Entwickelung eine Schwierigkeit darzubieten scheint: der Buddhismus. Seine Wichtigkeit besteht nicht in seiner Vortrefflichkeit, von der bei kräftigen Völkern gar nicht die Rede sein kann, sondern in seinem dem Wesen der abendländischen und sonstigen Religionen entgegenstehenden, rein pessimistischen, skeptisch-atheistischen Charakter. Wenn eine Religion von der Ausdehnung des Buddhismus, welche die des Christentums beträchtlich übertrifft, so ganz andere Wege geht, dann scheint der abendländischen Religionsentwickelung keine zu einseitige Berücksichtigung zu Teil werden zu dürfen, sondern vielmehr der pessimistische Atheismus des Buddhismus mit in die Bestimmung der Zielrichtung der Religion maßgebend eingerechnet werden zu müssen. Das ist denn auch die Forderung der von Schopenhauer und Hartmann angeregten Pessimisten, denen diese Bedeutung des Buddhismus in der Religionsgeschichte ein willkommenes Argument ist. Es sei hier nur an das charakteristische Buch von Th. Schultze, „Vedanta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewußtseins" (Leipzig ohne Jahr) erinnert. Geschmackvoller vertritt Deussen eine ähnliche Auffassung. Ebenso haben sich die positivistischen Gegner des Gottes- und Seelenglaubens des Buddhismus als eines Gegengewichtes gegen den abendländischen Spiritualismus bemächtigt, wie die bekannten Hibbert-Vorlesungen von Rhys Davids[1]) über den Buddhismus zeigen. Diese Beurteilungen und Verwertungen gehen alle von nicht-religiösen Gesichtspunkten aus und beuten den Buddhismus nur zu Gunsten ihrer metaphysischen oder antimetaphysischen Systeme gegen die religiöse Metaphysik der abendländischen

---

[1]) Buddhism 1877.

Religionsentwickelung aus. Bei einer Beurteilung, die ihren Standpunkt in der religiösen Entwickelung selbst nimmt, wird jedoch ie Bedeutung des Buddhismus erheblich beschränkt. Zunächst ist ämlich jener skeptische und atheistische Buddhismus nicht die Religion der heute mit seinem Namen bezeichneten 400 Millionen, ondern war auf Indien beschränkt und ist dort eben wegen dieser einer religiösen Haltungslosigkeit und der damit gegebenen schwachen Organisationskraft bis auf kleine Reste wieder verschwunden. Ja uch in Indien selbst hat er nicht lange den völligen Verzicht auf ede göttliche Macht ertragen, sondern rasch genug den Buddha nd seine verschiedenen Incarnationen zu dauernden göttlichen Mächten über den vergänglichen Göttern des Weltkreislaufes geteigert, wie man aus dem Buche Köppens ersehen kann [1]. Aber uch in seiner ersten Zeit war der atheistische Buddhismus immer ur die Religion weniger, der erleuchteten Ordensbrüder, welche ie volle Wahrheit zu ertragen vermochten, während es für die Laien und die weniger starken Brüder nur auf die praktische Anrkennung der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösungsmoral nkam. Die schwierigen letzten Fragen ließ der Buddha selbst in er Schwebe, um nicht die Schwachen zu schwer mit praktisch Unvichtigem zu belasten und sogar die offizielle Dogmatik näherte sich nit der Zeit einer positiveren Fassung der letzten Ziele. All das st in dem Meisterwerke Oldenbergs deutlich gezeigt. Der echte Buddhismus war die Sache eines Ordens von Erleuchteten, der ür seinen Bestand eine in dessen volle Wahrheit nicht eingeweihte, n einer positiven Wirklichkeit haftende Laienschaft voraussetzte. Damit ist freilich nur gezeigt, wie wenig der illusionistische Budhismus als ein allgemeines und maßgebendes religiöses Phänomen ufgefaßt werden darf, aber die merkwürdige Bildung ist damit och nicht aus der religiösen Entwickelung erklärt. Diese Erklärung iegt nun aber, wie oft gezeigt worden ist, in der Entwickelung es indischen religiösen Denkens. Dort, wie überall sonst, war der Polytheismus der ursprünglichen Naturreligion durch wissenschaftiche Reflexion erst geläutert und vereinheitlicht, dann zersetzt und

[1] Religion des Buddha 1857/59.

in einen pantheistischen Monismus übergeführt worden, nur in eigentümlich indischer Form, wo sich liturgische Ausdeutungen und phantastische Grübelei mit dem wissenschaftlichen Denken trüb vermischten. So entstand ein völlig akosmistischer Pantheismus, der alle Wirklichkeit samt Göttern und Menschen zu einer bloßen Scheinwelt herabsetzte. Die Folge eines solchen Pantheismus war ganz ähnlich wie in der analogen, nur weniger phantastischen Entwickelung des griechischen Monismus, eine pessimistische Beurteilung der zersplitterten und trügerischen Sinnenwelt und die Sehnsucht nach einer Erlösung aus dieser Scheinwelt heraus in die Einheit und Tiefe des Seins hinein. Hier liegt der Quellpunkt der skeptischen und atheistischen Ideen des Buddha über die Welt und den Weltlauf. Mit der Energie eines vorwiegend auf praktische Zwecke gerichteten Geistes überließ er das leere und starre All-Eine sich selbst und hielt sich nur an die Thatsache des leidvollen Kreislaufes der empirischen Wirklichkeit, die in allem Werden und Vergehen für Götter und Menschen und alle athmenden Wesen nur die Quelle endloser, im Kreislauf der Seelenwanderung sich wiederholender Leiden ist und hinter der schließlich nichts steht als ein unergründliches Nichts oder ein völlig unerkennbares Etwas. Aber bei dieser Vertiefung in das Elend des Kreislaufes leuchtete ihm die Idee einer Erlösung auf, einer Ordnung, welche der Entsagung und der Willensertödtung ein Ende des qualvollen Daseins ermöglicht. An diese religiöse Konzeption schließt sich der Glaube an die Möglichkeit der Erlösung und die Lehre vom Weg zur Erlösung, die milde, in aller Entsagung fröhliche und siegessichere Ethik des Buddhismus an. So liegen zwei Elemente in der Predigt des Buddha, einmal die vollständige Zersetzung des Gottesbegriffes, die das Resultat der indischen Spekulation war und hinter der Wirklichkeit der Welt und den depotenzirten Volksgöttern nur das leere Nichts übrig ließ, und andererseits die praktische Konzeption einer Erlösungsordnung, welche den Kreislauf der Wiedergeburten zu mildern und bei völliger Selbstertödtung sogar zur Ruhe zu bringen im Stande ist, das nichtig gewordene Leben mit einer siegreichen Sicherheit zu durchdringen und durch eine den edlen Trieben der Milde und des

Mitleids verbündete großartige Ethik zu gestalten vermochte. So treift er auf der einen Seite an skeptischen Nihilismus und auf er andern Seite an die Idee einer sittlichen Weltordnung ohne ersönlichen Lenker, und **Fairbairn** (Studies in the philosophy of religion and history, London 1877) hat Recht, wenn er in ieser die ganze Subjektivität erregenden Konzeption größere Verwandtschaft mit theistischen Richtungen findet als in dem religiös leichgiltigen, starren Monismus der Spekulation. Noch besser erblickt E. **Caird** im Buddhismus die Uebersteigerung und Ausschließlichkeit der auf sich selbst und ihre dunkle Sehnsucht gestellten religiösen Subjektivität, die nach Zersetzung der religiösen Objekte nur noch an sich selbst und ihre unaustilgbare Ahnung eines letzten Glückes und einer es verwirklichenden, geheimnisvollen Erlösungsordnung gewiesen bleibt.

Daß dieses religiöse Prinzip ein im letzten Grunde sich elbst aufhebendes und diese religiöse Ethik eine im letzten Grunde doch sehr egoistische ist, ist von anderen, besonders von **Kuenen** in seiner Schrift über „Volksreligion und Weltreligion“ gezeigt worden. Hier galt es nur, den eigentümlich abnormen Charakter des Buddhismus aus seinen historischen Entwickelungsbedingungen zu erklären. Er ist das, was aus einer starken und iefen Konzeption bei völliger Zersetzung des Gottesbegriffes werden onnte. Deshalb schillert er zwischen einer völlig aristokratischen, ehr schwierigen Philosophie und einer einfachen, großen, allen ugänglichen Volksreligion, zwischen dem Nichts und der unsagbaren Seligkeit, zwischen Offenbarung und Selbstdenken, zwischen Reflexion und Praxis, zwischen Ordensbrüderschaft und Volkseligion, zwischen Skepsis und Glaube. Die einzige wirkliche Analogie, welche der Buddhismus in der Religionsgeschichte besitzt, st daher nicht das Christentum, sondern die philosophische Religionsstiftung des Neuplatonismus. Auch das griechische Denken vollzog den ganz naturgemäßen Prozeß erst der Vergeistiung und dann der Zersetzung der alten polytheistischen Götterwelt. Auch es gelangte schließlich zur Behauptung einer letzten nonistischen Einheit der geteilten und endlichen Wirklichkeit, die chließlich wie jede blos mystisch geahnte Einheit ein Gefühl des

Abstandes von ihr erzeugte und die endliche Welt zu Schein und Minderwertigkeit herabsetzte. Auch ihm ergab sich daraus die Sehnsucht nach Erlösung und Erhebung aus der Endlichkeit in die Einheit und Wahrheit. Freilich war hier alles klarer, heller und bestimmter als bei dem träumerischen Tropenvolke und verschwamm hier die Einheit des Wirklichen und das letzte Lebensziel niemals in das reine Nichts. Aber auch hier wurde die Gottheit zu einem Gedankending, zum Unaussagbaren, Unbestimmbaren und Unerkennbaren, und dieser Charakter hinderte die tiefe religiöse Konzeption Plotins zu wirklicher Religion zu werden. Auch hier zog sich die Religion nach Zerstörung der Objektivität des Volksglaubens und Zersetzung des Gottesbegriffes auf das subjektive Bewußtsein, die innere Gewißheit eines vernünftigen Wesenskernes im menschlichen Selbst und schließlich auf das Erlösungsbedürfnis zurück. Schon der Stoizismus, die Religion der Gebildeten, hatte diesen Rückzug angetreten, wie E. Caird sehr richtig bemerkt. Im Neuplatonismus flammt dieser religiöse Subjektivismus nur noch viel energischer und hoffnungsfreudiger auf. Das Weltelend und die Erlösung, die Vorstellung eines beseligenden Lebenszieles im ekstatischen Untergang des Einzelbewußtseins, all das sind Elemente einer starken religiösen Begeisterung; aber sie werden nicht zur Religion, weil der Gottesbegriff ein lediglich gedachter, dunkler, unerkennbarer ist und die Erlösung doch nur Selbsterlösung der Wissenden ist. Der Buddhismus und der Neuplatonismus sind wahrhaft religiöse Reformen, beide auf der Unmittelbarkeit religiöser Impulse beruhend, aber beiden ist durch die erbliche Belastung mit der den lebendigen Gottesglauben zersetzenden monistischen Reflexion die Lebensader durchschnitten oder unterbunden. Beide zeigen, was aus einer starken religiösen Konzeption werden muß, wenn sie auf dem Boden der durch Reflexion zersetzten Naturreligion stehen bleibt.

Der Buddhismus braucht uns also nicht zu beirren, wenn wir die Triebkräfte der Religion in der Richtung suchen, welche eine beständige Steigerung der eigentlichen, naiv gläubigen Kräfte der Religion zeigt. Die Aufsuchung dieser Richtlinien ist nun freilich bei dem gegenwärtigen Stand unserer noch so jugendlichen

Wissenschaft ein sehr bescheidenes Unternehmen. Ich muß mich damit begnügen, im Anschluß an die vorhandene religions-wissenschaftliche Litteratur einige Hauptrichtungen kurz zu charakterisieren, die aber doch genügen, um eine Beurteilung der religiösen Entwickelung zu ermöglichen. Ich hebe dabei unter den im engeren Sinne religionsphilosophischen Schriften einige hervor, die ich besonders lehrreich gefunden habe: die schon erwähnten Schriften von E. Caird, dessen erster Band sich durch Klarheit und Geschmack in der Hervorhebung der unvergänglichen Elemente von Hegels Religionsphilosophie auszeichnet, und von H. Siebeck, der die im Gegensatz gegen die letztere herausgebildete praktische Auffassung der Religion sehr lehrreich und umsichtig durchführt; den feinen und gedankenreichen, nur allzu apologetischen Grundriß der Apologetik von H. Schultz; die nur eine Seite der Sache behandelnden, aber klaren und bedeutenden Hibbert-Vorlesungen Kuenens über „Volksreligion und Weltreligion", und das höchst anregende Buch von Eucken über „die Lebensanschauungen der großen Denker", welches die eigentümliche Stellung des Christentums gegenüber den Religionen des Altertums und den aus deren Geist hervorgegangenen Philosophemen sehr scharfsinnig entwickelt. Immer noch sehr lesenswert sind die grundlegenden Partieen von Hegels Religionsphilosophie, während freilich die Ausführung heute in ihrem historischen Material veraltet ist und die vergleichende Charakterisierung der Religionen von Anfang an der Feinheit und der unbefangenen Hingabe an die geschichtliche Eigentümlichkeit entbehrte. Pfleiderer hat in dem genetisch-spekulativen Teil seiner Religionsphilosophie Hegels Grundideen mit Beseitigung seiner apriorischen Entwickelungsdialektik an dem gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Material durchzuführen gesucht. Allein sein Buch ist immer noch keine ausreichende Berichtigung der Hegelschen Methode. Es verwischt immer noch den Unterschied von Religion und Philosophie und stellt die Religionsgeschichte als die Entwickelung des menschlichen Bewußtseins dar, das in der Ausgleichung von Objektivität und Subjektivität allmählich die verschiedenen Kapitel einer philosophischen Normaldogmatik herausarbeitet. Schleiermacher hat weder in den Reden noch in der

Glaubenslehre auf unsere Frage ernstlich Rücksicht genommen. Seine Begeisterung für die Geschichte war eine rein theoretische ohne wirklich historischen Sinn, und seine Entwickelungslehre war im Grunde nur eine Lehre von der unerschöpflichen Individualisation eines und desselben religiösen Vorganges, dessen verschiedene Typen verbindungslos neben einander stehen. Nicht zu vergessen ist schließlich das berühmte Buch Feuerbachs, welches bei aller Willkür und spielenden Phantastik doch einen merkwürdig scharfen Blick in das Wollen des Christentums und seinen Unterschied von anderen Religionen gethan hat. Seinen Spuren ist Kaftan gefolgt und hat dabei eine Menge feiner Beobachtungen über die von der Religion genossenen Güter und damit zugleich über die Erlösungslehren gemacht, freilich ohne die Frage nach einer Entwickelungsreihe zu stellen, in der diese Güter und ihre Aufeinanderfolge begründet wären.

Wenn es als ein Ergebnis der Religionspsychologie gelten darf, daß die Religion nicht ein zufälliges, hier und dort unter gewissen Komplikationen auftretendes Gebilde, kein aus bestimmten, vorübergehenden Verhältnissen erklärlicher Nebeneffekt der Kulturbewegung ist, dann darf sie als ein selbständiges, seinen eigenen Gesetzen folgendes und notwendiges Gebiet geistigen Lebens betrachtet werden. Ein solches Lebensgebiet ist nun aber eine organische Entwickelungseinheit, die ihrerseits in organischem Zusammenhang mit der geistigen Gesamtentwickelung steht, wobei das Wort „organisch" natürlich keine Erklärung, sondern nur ein Ausdruck für die teleologische, in allen Punkten zusammenhängende und wechselwirkende Einheit des Entwickelungsgebietes, für jenes Grundgeheimnis alles Lebens, sein soll. Ein solches Entwickelungsgebiet muß sich zurückführen auf ein zugrunde liegendes, die Einheit des Ganzen und die Notwendigkeit seiner Differenzirung und Zielbewegung in sich schließendes Prinzip, ein germinative principle, in dessen anfänglicher Gestalt schon der Möglichkeit nach die vollendete enthalten sein muß, das daher auf allen seinen Entwickelungsstufen immer mehr faktisch enthält, als es für das Bewußtsein ist und das auch auf der vollen Entwickelungshöhe seinen ganzen Inhalt und Zusammenhang nur dem es durchdringenden

und in seiner ganzen Wirksamkeit umfassenden Begreifen erschließt. Dieses Prinzip muß sich nach den allgemeinen Entwickelungsbedingungen des menschlichen Bewußtseins durch verschiedene konkrete Gestaltungen hindurch zur Herausstellung seiner letzten und tiefsten Tendenz entfalten. In diesem Sinne den Entwickelungsbegriff für das Gesamtleben und für alle Einzelgebiete, insbesondere aber auch für das religiöse, festgestellt zu haben, ist ein hervorragendes Verdienst Hegels, der dabei nur die allgemeinen Grundgedanken des deutschen Idealismus in eine bestimmte Form brachte, aber gerade z. B. von Schleiermacher durch die konsequente und feinfühlige Durchbildung und Durchführung des Gedankens sich auszeichnet. Daß dabei manche schwere Probleme, die der Entwickelungsgedanke darbietet, nicht beachtet sind, daß insbesondere bei der allgemeinen Vernunftseligkeit der Epoche die Thorheit und die Sünde nur als Mittel der Entwickelung und nicht als die beständig entgegenstrebende feindliche Macht gewürdigt wird, schmälert doch das Verdienst im Ganzen nicht. So sind es auch heute noch die Nachfolger Hegels, welche die allgemeine Natur des Entwickelungsbegriffes am klarsten geltend machen, während anders gerichtete Religionsphilosophen ihn zwar handhaben, aber zugleich oft ganz merkwürdig verwirren und durchkreuzen. Und wie dieser Begriff der Entwickelung von der speziellen Hegelschen Theorie der Dialektik des Absoluten unabhängig ist, so haben auch diese Nachfolger die Hegelsche Theorie der religiösen Entwickelung dadurch verbessert, daß sie die Entwickelung eines bestimmten Lebensgebietes aus dem allgemeinen ontologischen Rahmen der Selbstbewegung des Natur und Geschichte aus sich dialektisch herausspinnenden absoluten Begriffes herausgenommen haben und sich darauf beschränken, die psychologistisch aufgefaßten Prinzipien der einzelnen Lebensgebiete lediglich aus dem eigenen inneren Zusammenhang zu entwickeln [1]).

Die Frage ist, wie weit es möglich ist, aus diesem Begriffe des sich entwickelnden religiösen Prinzipes einen Beurteilungsmaßstab zu gewinnen.

---

[1]) Vgl. auch die Behandlung des Entwickelungsbegriffes bei Sigwart, Logik II, §§ 99—100. Dieses großartige Buch verdiente das gründlichste Studium auch der Theologen.

Das Prinzip selbst so zu bestimmen, daß nicht bloß seine ungefähre Entwickelungsrichtung, sondern seine notwendige Endgestalt aus ihm abgeleitet werden könnte, hat seine außerordentlichen, ja unüberwindlichen Schwierigkeiten, wie ich das gegenüber unbestimmteren Fassungen des Entwickelungsbegriffes schon mehrfach betont habe. Nur wenn man es selbst und seinen Entwickelungsgang aus einem schon vorher feststehenden Wesen des Absoluten ableitet, wie das Hegel that, kann man seinen Zielpunkt mit Notwendigkeit bestimmen und voraussagen. Wo man aber auf das erste verzichtet, muß man auch auf das zweite verzichten. In diesem Falle läßt es sich erst aus seiner thatsächlichen Entwickelung bestimmen. Da man aber niemals durchaus sicher sein kann, den Höhepunkt der Entwickelung erreicht zu haben, so kann man niemals das Prinzip erschöpfend bestimmt zu haben sicher sein und eben deshalb nicht wiederum aus ihm irgend ein Ziel als die notwendige Endgestalt mit Sicherheit konstruieren. So sind auch die inhaltlichen Bestimmungen des Prinzips bei den Hegelianern einer vorher fertigen Anschauung über das Ziel, entweder dem Christentum oder öfter noch einer bestimmten religiösen Philosophie, entnommen, oder sie leiden an einer bedenklichen Leere und Allgemeinheit, aus der sich für die Entwickelung nichts ergiebt als einige Bestimmungen über die allgemeinsten äußeren Bedingungen des Entwickelungsganges.

Den letzteren Vorwurf wird man der Darstellung von Caird nicht ersparen können. Wenn er in der Religion das Erleben und Erfassen einer der äußeren objektiven und der inneren subjektiven Welt übergeordneten, in ihrem Zusammensein d. h. also im Bewußtsein immer schon mitgesetzten Einheit erblickt, so hat er damit den allgemeinsten metaphysischen Gehalt der Religion ganz richtig bestimmt. Aber er glaubt damit das religiöse Prinzip selbst formuliert zu haben und zwar in einer Weise, daß aus dem Ansatze auch die normale Zielgestalt, nämlich die volle Einheit von Objektivität und Subjektivität in einer Religion des immanenten Theismus, folgen muß. In Wahrheit ist damit gerade das eigentliche Wesen der Religion verfehlt und an Stelle der Religion nur die metaphysische Voraussetzung getreten, unter der allein Religion für das

Bewußtsein möglich ist. Diese Voraussetzung ist freilich von Bedeutung für die Religion und die Entwickelung dieser Voraussetzung, ist eben deshalb auch von großer Bedeutung für die Entwickelung der Religion. Aber die Religion ist nicht identisch mit dieser ihrer Voraussetzung und die Entwickelung der Religion nicht mit der dieser Voraussetzungen. Beides darf nicht verwechselt werden.

Das Wesen des religiösen Objektes besteht ja eben darin, daß es nicht blos als Voraussetzung des Bewußtseins, sondern als eine an dieses mit ganz bestimmten idealen Forderungen herantretende Macht sich geltend macht, und das von ihr erregte religiöse Bedürfnis kommt nur in einer ganz bestimmten Ordnung des Verhältnisses von Welt und Seele in der Beziehung auf einen bestimmten, inhaltliche Ziele und Güter darbietenden Gott zur Befriedigung. So läßt sich aus solchen neu-hegelschen Definitionen des religiösen Prinzips nichts gewinnen, als daß, wie die Religion im allgemeinsten Sinne in den Voraussetzungen des Bewußtseins gegeben ist, so auch ihre Entwickelung durch die allgemeinsten Entwickelungsbedingungen des Bewußtseins mitbestimmt ist. Diese Erkenntnis ist aber von tieferer Bedeutung nur für die allgemeinste Auffassung der ersten Entwickelungsstadien, in welchen der wesentliche Inhalt der Religion noch nicht mit voller Energie hervorgetreten ist und daher das wissenschaftliche Interesse weniger auf bestimmte, tiefe und mannigfaltige religiöse Inhalte als auf die im Wesentlichen überall gleiche, aber nach den äußeren Bedingungen mannigfach variierende äußere Gestaltung gerichtet ist. Diese Anfangsstadien hat daher auch Caird sehr geistvoll behandelt. Das anfangs völlig den Objekten hingegebene und seine Subjektivität nur bethätigende, aber nicht wissende Bewußtsein findet die Gottheit rein in der äußeren Welt der Objekte und zwar anfänglich gerade in dem, was dem relativ bekannten Wesen des Menschen am fernsten liegt, im Ungewöhnlichen, Unverständlichen, Unheimlichen, in Steinen, Pflanzen, Tieren, Wassern und sonstigen Naturelementen, denen er als fremden und rätselhaften Mächten vor allem mit der Empfindung der Furcht und mit dem Bestreben der Abwehr oder Begütigung gegenübersteht. Erst die Herausbildung einer stärkeren Subjektivität führt zur Erfassung des Göttlichen in

Mächten des inneren Lebens, des Rechtes und der Sitte und führt so zur Humanisierung, Anthropomorphisierung und Ethisierung der göttlichen Mächte, zu einem freundlicheren und sichereren persönlichen Verhältnis gegen die seinem Leben verwandten und daher verständlichen und berechenbaren Gottheiten, zur Stimmung des Gehorsams und der Zuversicht, der Unterordnung oder Freundschaft, zur Belebung und Bereicherung der Götterwelt und ihres Wirkens durch die poetische Phantasie. Man darf zugeben, daß die Beachtung dieser Bedingungen der Entwickelung des Bewußtseins auf die Art der Offenbarung des Göttlichen in den ersten Stufen ein erklärendes Licht wirft, wenn auch sehr viele Einzelfragen offen bleiben. Aber das eigentliche Problem der Religionsgeschichte enthüllt sich doch erst, nachdem diese Stufe erreicht ist und die Gottheiten als geistähnliche Mächte erfaßt sind. Jetzt erst beginnt die Möglichkeit einer tieferen und reicheren Erfassung des Göttlichen aus der Tiefe des frei und selbständig gewordenen Gemütes heraus. Jetzt erst beginnt eine wirklich tiefgreifende inhaltliche Differenzierung der religiösen Idee, die Herausgestaltung bestimmter Anschauungen von Gott, Welt und Mensch, die viel zu mannigfaltig und inhaltsreich sind, um mit den bloßen Kategorien überwiegender Objektivität oder Subjektivität gefaßt zu werden und denen gegenüber das Bedürfnis eines Beurteilungsmaßstabes erst ein brennendes wird. Man hat mit Recht die von hier aus sich bildenden Religionen überwiegend individuell begründete, nomistische, ethische oder auch Prophetenreligionen genannt im Gegensatz zu der in Stammes- und Volksreligionen ausgebildeten Naturreligion. Erst hier tritt daher auch die tiefere Energie der religiösen Idee hervor, wobei wohl die größere Objektivität oder Subjektivität der Stimmungsrichtung von Bedeutung, aber keineswegs die Hauptsache ist. Dem gegenüber vermag aber die bloße Forderung der Ausgleichung von Objektivität und Subjektivität, von Abhängigkeit und Freiheit nicht als endgiltiger Maßstab zu dienen. Das ist nur für den möglich, der in einer vorher fertigen, immer recht fraglichen Subjekt-Objekt-Philosophie den Maßstab schon besitzt und der religiösen Bewegung unter der Hand die bloße Bewegung des Bewußtseins unterschiebt. Das war bei Hegel insoferne berechtigt, als er über-

haupt das ganze All aus der Bewegung der beiden Faktoren des Bewußtseins abgeleitet hatte und daher naturgemäß von hier aus auch Wesen, Entwickelung und Maßstab der Religion konstruieren mußte. Wer aber diese Metaphysik aufgegeben hat, verliert jede Notwendigkeit und jedes Recht, die Religion nach diesem Maßstabe zu beurteilen. Er darf in der allgemeinen Entwickelung des Bewußtseins nur eine Voraussetzung und mitbestimmende Ursache, aber nicht den Kern der religiösen Entwickelung sehen. Er wird das auch gar nicht mehr wollen, wenn er seine Sehkraft von den Trübungen dieser Metaphysik genügend befreit hat, um den ungeheueren Abstand zwischen den charakteristischen Gestalten der ächten Religion und den kahlen Abstraktionen der „Objektivität" und „Subjektivität" zu empfinden.

Mit ungewöhnlicher Kenntnis der Religionsgeschichte ausgerüstet und völlig unabhängig von derartigen spekulativen Formeln hat Tiele die Gesetze der religiösen Entwickelung zu skizzieren gesucht (Over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst Theologisch Tiydschrift 1874) und dabei gerade das Hauptgewicht auf die persönlich begründeten, rein religiöse Gemeinschaften hervorbringenden Religionen gelegt. Abgesehen von den für die Umbildung religiöser Gedanken geltenden Einzelgesetzen, zu denen Rauwenhoff beachtenswerte Ergänzungen giebt, kommt er dabei für die Gesamtentwickelung darauf hinaus, daß die Religionen in Congruenz mit den menschlichen Kulturfortschritten sich entwickeln und daher der Maßstab der ersteren auch der der letzteren sei. Jeder Kulturfortschritt erfordere einen religiösen Fortschritt, um sich behaupten zu können, und jeder religiöse Fortschritt erfordere einen allgemeinen geistig-sittlichen Fortschritt, um wirken und sich durchsetzen zu können. Das ist im allgemeinen gewiß richtig und von Tiele mit mannigfachen Beispielen belegt. Es ist auch nicht unwichtig, da es zeigt, daß das allgemeine deutlich erkennbare Ziel der menschlichen Entwickelung, die Herausbildung der geistig-sittlichen Vernunft, auch das Ziel der Religionsentwickelung ist und daß die Religion in gleicher Richtung sich bewegen muß. Aber das ist freilich nur ein ganz unbestimmtes Kriterium, das, wie Rauwenhoff richtig hierzu bemerkt, nicht mehr besagt, als die

organische Einheitlichkeit der geistigen Entwickelung überhaupt, aus der eine dem Kulturfortschritt entsprechende Bewegung der Religion folgt. Es sagt nichts aus über die besondere, innere Tendenz der Religion auf ihrem eigensten Gebiete, in der Feststellung eines bestimmten Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch. Vollends unrichtig wird Tieles Theorie, wenn sie den religiösen Fortschritt einfach und immer als Folge des kulturellen bezeichnet. Das ist nur in den Naturreligionen und auch da nur bis zu einer gewissen Grenze der Fall. Ich habe bereits gezeigt, wie diese bei ihrer geringeren Geschlossenheit und der Beweglichkeit ihrer Bilder neue Eindrücke aufnehmen und assimilieren können, die aus sozialen, politischen, geistigen und sittlichen Fortschritten sich ergeben, wie aber nach einer bestimmten Sättigung mit solchen Elementen unfehlbar die Zersetzung eintritt. Noch weniger können im allgemeinen die auf Persönlichkeiten und Lehroffenbarungen beruhenden Religionen unbegrenzte Wirkungen von seiten geistiger und sittlicher Fortschritte aufnehmen. Sie haben natürlich ebenfalls eine gewisse Anpassungs- und Umbildungsfähigkeit, aber, an bestimmte Ideen gebunden, geraten gerade sie nur allzuleicht mit den Bewegungen des Denkens und den sittlich-sozialen Fortschritten in Kampf, deren Wirkung zuletzt immer eine zersetzende ist und den Boden für religiöse Neubildungen vorbereitet. Diese entstehen dann aber keineswegs notwendig als Folgen jenes kulturellen Fortschrittes, sondern treten aus eigener Macht und eigener Quelle hervor, können aber freilich nur auf dem Boden eines gesteigerten Kulturlebens ihre Macht entfalten. Einen Zusammenhang zwischen beiden kann man nur insoferne behaupten, als man vielleicht sagen darf, daß die innere organischere Einheit der Gesamtmenschheit jeder an einer Stelle ausbrechenden religiösen Krisis auf anderen Gebieten das Heilkraut einer neuen Religion erwachsen läßt, die nicht von jenem Kulturfortschritt verursacht ist, sondern aus eigener Ursächlichkeit entstehend mit ihm zusammentrifft. Wenigstens scheint das bei der Entstehung des Christentums und der sog. Reformation der Fall zu sein. Umgekehrt ist aber auch die wissenschaftliche und sittliche Kulturbewegung nicht so unabhängig von der Religion, daß ihr Fortgang den Maßstab für den der letzteren

geben könnte. Sie selbst ist überall mit allen Fasern, auch wo sie es nicht bedenkt oder leugnet, in bestimmten religiösen Grundlagen festgewurzelt, welche der Kultur Stimmung und Gehalt, dem Denken Ziele und Fragen, dem sozialen und sittlichen Leben Ideale und Kräfte gegeben haben. Man kann geradezu sagen, daß ein Kulturkreis bei aller geistigen und sozialen Entwickelung niemals aus eigener Kraft die Grundbestimmtheit überwinden kann, welche ihm aus den ursprünglichen religiösen Anschauungen auch dann noch erwächst, wenn diese selbst bestritten werden. Man kann das deutlich an der Geschichte des griechisch-römischen Altertums, an den Völkern katholischen und protestantischen Bekenntnisses sehen. Es ist also von zwei Seiten aus unmöglich, aus dem geistigen Gesamtfortschritt einen Maßstab für die Beurteilung des religiösen zu gewinnen, der uns eine *bestimmte* Antwort ermöglichte. Aus dem Zusammenhange beider lernen wir nur, daß die Richtung der Religion in Uebereinstimmung mit den besten geistigen und sittlichen Fortschritten sein muß, daß nur ein ganz vergeistigter und ganz versittlichter Gottesbegriff das Ergebnis des Ganzen sein kann. Die Frage ist aber, welches der bestimmte Inhalt dieses göttlichen Geistes und der bestimmte Charakter der in ihm begründeten sittlichen Gebote und Zwecke sei, wie sie aus einer bestimmten religiösen Offenbarung oder einer bestimmten Religionsgestalt folgen.

Wenn daher auf den Nachweis eines Entwickelungsgesetzes und eines daraus zu gewinnenden Maßstabes gerade in den wichtigsten Fragen verzichtet werden muß, so ist es doch möglich, aus den großen positiven Religionen einen durchgehenden Zug zu gewissen Grundgedanken und -stimmungen herauszuarbeiten. Freilich muß man sich hierbei streng an die wirklich religiösen, auf Glauben und Offenbarung beruhenden und allen Gläubigen bestimmten Gedanken halten. Daß sie auf göttliche Erschließungen, auf ein außerhalb des Menschen Liegendes und daher ihn zu leiten und zu stützen Vermögendes sich begründet, das ist das charakteristische Kennzeichen aller ungebrochenen und naiven Religion. Und eben weil eine solche göttliche Selbsterschließung etwas vom Einzelnen Unabhängiges und ihm mit seinen Forderungen Entgegentretendes ist, deshalb gilt sie allen, den Großen wie den Kleinen,

den Gebildeten und Ungebildeten. Nur in so begründeter Frömmigkeit sprudelt die volle und ächte Energie der Religion, spricht sie sich über ihr eigenstes Erleben und über ihr tiefstes Wollen aus. Jene Bildungsaristokratien hingegen, welche wissenschaftliche, künstlerische, politisch-soziale oder aristokratisch-individualistische ethische Ideen mit den durch mancherlei Reflexion hindurchgegangenen religiösen Impulsen verschiedenartig zu verbinden suchen und hierin eine feine, nur ihnen zugängliche, aber auch nicht ungefährliche Blüte der Kultur genießen, sind bei aller Wichtigkeit für die Hebung des Gesamtlebens und auch für die Zucht der religiösen Gedanken doch von dem wirklichen Wesen der Religion mehr oder minder fern. Ihnen zersetzt sich unter mancherlei Kombinationen die urwüchsige Kraft einer bestimmten Gottesidee und ihnen begründen sich ihre idealen Ueberzeugungen überwiegend auf eigenes Denken und Bedürfen, auf das jedesmal verschiedene subjektive Postulieren. Dadurch wird aber die Religion ihrer bestimmenden und zwingenden Kraft beraubt und das Verhalten zu ihr ganz der persönlichen Zurechtlegung der Lebensideale anheimgestellt. Die Religion ist hier nicht etwas den Menschen Tragendes und Leitendes, sondern aus ihm Hervorgehendes. Darin aber hat es seinen Grund, daß diese Kreise auf das Leben der Religion einen äußerst geringen, ja meistens einen hemmenden Einfluß ausüben. Damit soll ihre Bedeutung und Wirkung nicht unterschätzt, ihr herrlicher Reichtum an edlen Gedanken nicht bestritten werden, es soll damit nur gesagt sein, daß die Zielrichtung der Religion aus ihnen nicht bestimmt werden kann. Sie sind nur zum kleinsten Teil Propheten und Vorläufer kommender geistiger Richtungen und geben an diese nur einen Teil, und zwar nicht den ihnen persönlich wichtigsten Teil ab. Sie sind eher die Ansammlung und Zusammenfassung bisher erreichter Güter, Abschlüsse ausgereifter Epochen, partikulare Effekte einer reichen und gesteigerten Bildung und der durch eine solche immer herbeigeführten Zersetzung der Religion. Sie liegen an der Peripherie der religiösen Entwickelung, treten erst auf, wenn eine längere Zeit der Aneignung und Durcharbeitung der religiösen Ideen verflossen, eine gewisse Freiheit der Religion gegenüber gewonnen und das Leben mit dem mannigfachen Gewinn

einer reichen und alten Kultur durchsättigt ist. Hier entstehen neue Fragen und Bedürfnisse, neue Begriffe und Worte, die aber für die Religion erst dann von Bedeutung werden, wenn diese alte Bildung weggespült ist und eine neue kräftige religiöse Bewegung sich diese Arbeit für ihre Grundgedanken als Formen und Träger aneignet. Beide, jene peripherischen und diese zentralen, Erscheinungen gehören eng zusammen in der religiösen Entwickelung. Nur in beiden zusammen vollzieht sie sich. Sie besteht in dem Gegeneinander-Wirken der grundlegenden Offenbarungskonzeptionen und der umbildenden und fortbildenden Aneignung durch die Bedürfnisse eines nie rastenden Gemütslebens und einer nie stillstehenden Reflexion. Niemals giebt es Ruhe und Frieden, jedes Gleichgewicht ist nur vorübergehend. Aber so bedeutsam für Bewegung und Fortbildung, für Abschluß des Alten und Vorbereitung des Neuen die wissenschaftlichen und künstlerischen Umbildungen der Religion sind, die Erkenntnis ihrer Grundrichtung und ihres wesentlichen Wollens wird nicht in jenen peripherischen Erscheinungen gesucht werden dürfen, sondern nur in der Reihe der Offenbarungskonzeptionen, die von Gott stammen wollend Autorität und Gotteskraft sind und diesen Anspruch an die Gesamtheit erheben. Der vielleicht einflußreichste Denker unseres Kulturkreises, Platon, hat zunächst nur den Gehalt und Ertrag des bisherigen Lebens eigentümlich zusammengefaßt und auf die Religion nicht durch seinen eigensten Geist, sondern nur durch Darbietung eines reichen, idealistischen Begriffsmaterials gewirkt; als nach etwa 500 Jahren aus Elementen seiner Philosophie eine religiöse Bewegung erwuchs, da geschah es nur, weil sie sich einem Glauben an Offenbarungen und Ekstasen einfügte. Unsere große deutsche Geistesblüte um die Wende des vorigen Jahrhunderts hat eine ungeheure Masse von Gedanken an die zukünftige Entwickelung abgegeben, aber ihr eigenster Geist, ihr persönlichstes Empfinden und nicht zum mindesten ihre religiösen Ideen waren der Abschluß, die reife Frucht einer zu Ende gehenden Epoche und sind schon heute nur mehr von ganz Wenigen in ihrem ächten Sinne mitzuempfinden. Weder der geistreiche encyklopädische Humanismus des Erasmus, noch die tiefe

und seelenvolle Weisheit Goethes übten auf die Entwickelung der Religion einen bestimmenden Einfluß aus, während die von ihnen und den gleichgestimmten Genossen ausgehenden Bildungselemente und wissenschaftlichen Anregungen durch ihre Wirkung auf die Gesamtbildung natürlich auch indirekt auf die Religion wirkten und wirken. Die religiösen Ideen wachsen nicht auf den Höhen der Bildung, sie wachsen aus der Tiefe des Völkerlebens und aus den großen, geheimnisvollen Naturen, die deren innere religiöse Wandelung auszusprechen und zu leiten vermögen. Die Bildung und Kultur hingegen schafft nicht neue religiöse Ideen und Richtungen, sondern verarbeitet und sublimiert die alten und zwar nur allzuoft bis zu einer Verdünnung, welche ihnen alle Wirkungskraft nimmt.

In dieser durch die geschichtlichen Religionen angezeigten Linie versuche ich einige, wie mir scheint, überall durchgreifende Richtungen in der Ausgestaltung des religiösen Grundgedankens zusammenzustellen. Es handelt sich hierbei nur um einfache Nebeneinanderstellung einiger Beobachtungen über die Entwickelung der religiösen Hauptbegriffe. Mehr gestattet der Zustand unserer Kenntnisse heute nicht und viel mehr wird er vielleicht nie gestatten. Das Ergebnis einer solchen Betrachtung scheint mir aber auch zu leisten, was wir billigerweise erwarten können.

Der Gottesbegriff drängt nach zunehmender Vergeistigung und Versittlichung und zwar aus eigener innerer Notwendigkeit, nicht bloß infolge der kulturellen Fortschritte. Je tiefer der religiöse Genius in sein eigenes Wesen hinabtaucht, um so umfassender und mächtiger ist die Gottheit, die er hier empfindet. Je mehr die Vereinerleiung sinnlicher und religiöser Eindrücke durch Verstärkung der Eigenart der letzteren aufhört, je energischer die Gottheit in ihrer Gewalt und Macht über alles dem Gemüt sich aufdrängt, umsomehr offenbart sie sich als der einheitliche Grund aller Endlichkeit, der selbst von der Endlichkeit verschieden ist und der eben deshalb Macht, Geist, Wille sein muß. Damit ist notwendig die Richtung auf die sog. Persönlichkeit Gottes verbunden, d. h. auf Bewußtsein und Willensmacht in der Gottheit, wenn man auch auf den anthropomorphen Bezeichnungen als Persönlichkeit nicht bestehen will. Die Geschichte bestätigt es überall und es

iegt ja auch in der Natur der Sache, daß nur bei der vollen Energie eines wollenden und in sich einheitlichen Gottesgeistes nergische und lebendige Frömmigkeit möglich ist. Der Buddhismus ist, wie wir gesehen, hiergegen kein Gegenbeweis. Die Bestreitung dieser Richtung der Gottesidee ist immer erst das Ergebnis einer die unmittelbare Frömmigkeit überwuchernden Reflexion und Hemmung der religiösen Kräfte. Die in der Unbestimmtheit iner dämmernden Allgöttlichkeit webende Mystik ist immer nur ie Begleiterscheinung tiefer Erschütterungen des religiösen Glaubens, von der sehr scharf diejenige Mystik zu unterscheiden ist, welche im Gefühl des unendlichen Abstandes der menschlichen Seele und der geteilten und zerrissenen Welt von der Einheit und Vollommenheit des göttlichen Wesens wurzelt. In der letzteren ist ine lebendige religiöse Kraft enthalten, die tiefste religiöse Kraft, u welcher die Naturreligion sich erheben kann, die man an den griechischen, dionysischen und orphischen Sekten und an den indichen Brahmanen studieren kann. Wieder ein anderer Fall ist es, wenn sich islamitische oder christliche Frömmigkeit der von solcher Mystik geschaffenen Formen bedient, wo denn auch ganz deutlich u erkennen ist, wie hierbei religiöse Energie und Begeisterung nur ei einem ganz theistischen Verständnis dieser Mystik fortdauert, während bei einer pantheistischen Fassung immer wissenschaftliche oder weltliche Interessen im Vordergrunde stehen, von denen keine irekte Förderung der Religion ausgeht. Der Grund jener immer tärkeren Herausbildung der persönlichkeitsartigen Geschlossenheit n Gottes Wesen liegt darin, daß die Vergeistigung des Gottesegriffes immer zugleich Versittlichung ist. Wo Gott als in der Tiefe des Lebens wirkender Geist erfaßt wird, da treten auch die Grundgesetze des Geistes, des „inneren Universums“, als Wesensestimmungen der Gottheit hervor, ja sie werden die leitenden Beriffe. Alle Propheten der Religion verkünden überall, wenn auch n verschiedenem Sinne, ein Gesetz des Sollens, eine sittliche, rechtiche oder soziale Ordnung, ein das Leben bestimmendes und um es göttlichen Willens oder Sinnes der Welt willen zu verwirkichendes Ideal. Die sittliche Bindung fällt oder rückt zusammen nit der religiösen Bindung, soviel Fremdes auch noch beigemischt

sein mag. Das Ziel ist deutlich die volle Verschmelzung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, der Geistigkeit und Heiligkeit, wornach alle Endlichkeit einer über ihr und hinter ihr stehenden und daher unsichtbaren geistigen Macht unterworfen ist und wornach kein Wille und kein Gedanke in Gott ist, der sich nicht durch seinen idealen, inneren Notwendigkeitscharakter von selbst aus seinem Wesen ergäbe. Das ist oft genug hervorgehoben worden. Nur ist hierbei dann auch zu beachten, daß hiermit auch für das Sittliche ein neuer Sinn und ein neues Ziel erreicht ist. Es werden zwar alle sittlichen Gebote auf den Willen der Gottheit zurückgeführt und alle sittlichen Güter als durch diesen an ihre Befolgung geknüpft gedacht. Aber es erwächst hierbei noch eine besondere höhere, über alles das hinausliegende Sphäre sittlicher Pflichten und Güter, eine Moral nicht blos in foro hominis, sondern vor allem in foro Dei, das ideale Gebot der inneren Gemeinschaft mit dem allmächtigen und heiligen Gott und das sittliche Gut eines über alle endlichen, sittlichen Güter erhabenen, durch die Gottesgemeinschaft begründeten Persönlichkeitswertes. Mit dieser Vergeistigung und Versittlichung der Gottheit ist nun aber auch das religiöse Verhältnis in dem entsprechenden Grade individualisiert. Nicht nur die sozialen Gebote und Güter gehen auf die Gottheit zurück, sie wendet sich nicht nur an ein bestimmtes Volk, sondern ihrem Wesen entspringt mehr oder minder rein das Gebot persönlicher Hingabe, sie wendet sich an den Menschen als Menschen. Die Folge hiervon ist dann aber die Universalität der Religion, welche sich an jeden Einzelnen in gleicher Weise wendet und daher an Alle wenden muß. Nur eine derartige Individualisierung ist die Quelle eines wahren Universalismus, und von letzterem kann nur da in vollem Sinne die Rede sein, wo das erstere vollkommen vollzogen ist. Der Monotheismus, der an sich etwas sehr Leeres und Abstraktes ist, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst. Es erklärt sich hieraus auch, daß nur der einzige, aus reiner Versittlichung hervorgegangene Monotheismus Israels zu wirklicher Volksreligion geworden ist.

Eine entsprechende Richtung nehmen wir an der Entwickelung des zweiten religiösen Grundbegriffes, des **Weltbegriffes**,

wahr. Die Entstehung des Weltbegriffes ist in dem apriorischen Einheitstriebe der menschlichen Vernunft begründet und findet immer erst bei einer beträchtlichen Erweiterung des Horizontes ihre ersten Ausgestaltungen, wobei er übrigens als ein empirisch nicht wahrnehmbarer und beweisbarer Begriff der Einheit und Zusammengehörigkeit der Wirklichkeit immer eine Wahlverwandtschaft zu religiösen Vorstellungen hat. So übt denn auch seine Ausbildung eine bemerkbare Einwirkung auf die Naturreligionen aus und unterwirft die Götter überall einer letzten unerforschlichen Welteinheit oder einer Schicksalsordnung, mit der sich aber die populäre Religion nicht weiter befaßt. Nur die enthusiastische Mystik findet von ihrer Gottesvorstellung aus ein tieferes Verhältnis zu diesem Begriff und zieht ihn tief und eigentümlich in das religiöse Verhältnis hinein, ohne aber ein bestimmtes Verhältnis zum Gottesbegriff dabei aufzustellen. Dagegen nehmen die einen bestimmten Gotteswillen oder eine bestimmte Weltordnung verkündenden prophetischen Religionen feste Stellung zu ihm und suchen ihn von dem religiösen Grundgedanken aus zu gestalten. Die Welt ist das Machtgebiet, die Anordnung oder gar die Schöpfung der Gottheit, dient ihren Zwecken und ist den Menschen von der Gottheit angewiesen. Je geistiger die Gottheit ist, umsomehr ist die Welt entzaubert und entgeistert, umsomehr ist sie einheitlichen und dauernden Wirkungsweisen unterworfen, umsomehr tritt sie als reine Natur der Gottheit gegenüber. Eine eigenthümliche Durchkreuzung der Gedanken ist die Folge hiervon: einerseits die engste Beziehung der Welt auf die Gottheit, andererseits die Unterscheidung von ihr, ein Gegensatz, aus dem keine Religion, die einmal zu dieser Stufe sich erhoben hat, ganz herauskommt und für dessen elementare Gestalt der Zoroastrismus charakteristisch ist. Je schärfer die Vergeistigung und Versittlichung der Gottheit hervortritt, umsomehr wird sie zum überweltlichen Wesen. Die volle Ueberweltlichkeit der Gottheit ist das letzte Wort jeder Religion, das ist auch da der Fall, wo ihr Wesen lediglich in der Einheit aufgeht. Sie rückt auch so über die Welt hinaus und setzt diese wohl gar zur Illusion oder doch zur bloßen Materie herunter. Es ist noch mehr der Fall, wo diese Nachwirkungen der Naturreligion mehr

oder minder überwunden sind und ein göttlicher heiliger Machtwille über der Welt steht. Hier wird die Welt ein Mittel der göttlichen Zwecke, eine Wirkung der Gottheit, in der sie selbst niemals aufgeht und aus der heraus daher der Weg zu ihr immer offen steht. In dieser Richtung liegt auch, wie die Religionsgeschichte überall zeigt, die Steigerung der schaffenden und weltgestaltenden Energie der Frömmigkeit. Aber mit dieser Scheidung Gottes von der Welt ergiebt sich zugleich eine bestimmte Folge für die Beurteilung der Welt. Wird nämlich die Welt als Inbegriff der Endlichkeit der Gottheit gegenübergestellt, so ist bei aller noch so engen Beziehung der Welt auf Gott damit doch immer die tief schmerzliche Empfindung des Abstandes der Endlichkeit der Welt von der Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes, ihrer Beschränktheit, Vielspältigkeit und Vergänglichkeit gegenüber der Einheit und Unendlichkeit Gottes verbunden. Ob man hierfür einen Ausweg in dem Glauben an Dämonen und Mächte des Bösen oder in der Erklärung der Welt aus Materialität und Illusion oder in der Ueberzeugung von der Verderbung der Welt durch die Sünde sucht, immer steht die vorgefundene Welt im Gegensatz zu der idealen Vollkommenheit des Gottes, der sie trägt, oder des Zieles, das hinter und über ihr liegt. Sie ist die Quelle peinvoller Endlichkeitsempfindung, der Grund der gegenseitigen Beschränkung und des Kampfes des einzelnen Endlichen gegen das andere, die beständige Versuchung zur Gottvergessenheit. Das ist freilich eine Auffassung der Welt, die erst bei älteren Völkern möglich ist und die wir nicht bei der jugendlichen Zuversichtlichkeit und sinnlich wie sittlich gebundenen Innerweltlichkeit der polytheistischen Naturreligionen suchen dürfen, die aber auch bei diesen Völkern auf höheren Stufen ihrer Gottesanschauung und ihres Kulturlebens überall sich vernehmlich ankündigt. Vollends mit dem gesteigerten Gottesbegriff oder Zielbegriff prophetischer Religionen tritt sie scharf und deutlich hervor. Auch im Buddhismus ist sie das Ergebnis einer durch den brahmanischen Gottesbegriff gesteigerten Vorstellung von der Einheit Gottes und der Höhe des über der Sinnenwelt liegenden Zieles, wobei aber der Gottesbegriff zu schwach und unpersönlich war, um dieser Sehnsucht dauernd als

Halt und Ziel zu dienen. Daher kommt es, daß alle prophetischen Religionen mit der Vergeistigung und Vertiefung des Gottesbegriffes die Herabsetzung des Weltbegriffes verbinden, dem göttlichen Wesen und dem durch es eröffneten Ideal das Leid und die Ohnmacht der Welt gegenüberstellen. Die Richtung der Religion liegt durchaus in der Linie der Erhebung Gottes über die Welt und der ernstesten Anerkennung des Weltleides. Beides steht in engster Wechselwirkung. Der Gottesbegriff lehrt über die Welt hinaus verlangen, und das Weltleid treibt zu Gott, wobei nur nicht zu übersehen ist, daß diese Empfindung des Weltleides selbst immer erst die Wirkung hoher religiöser Ideale ist, eine Wirkung, die auch dann noch fortbesteht, wenn die Geltung und Möglichkeit dieser Ideale bestritten wird. Das Ziel der Religion muß daher die Herausstellung eines beruhigenden Verhältnisses zwischen dem völlig vergeistigten Gott und dem Leid der in ihm begründeten Welt sein. Man darf sich darüber nicht täuschen lassen durch die mancherlei Reden von einer größeren und edleren, harmonischeren Weltauffassung, welche den Abstand zwischen Gott und der Welt überbrückt und das Leid wie das Böse nur als Schein und Relativität in dem großen Zusammenhang erkennt. Solche Systeme einer reinen Immanenz sind immer nur sehr kunstreiche Erzeugnisse einer rein konstruirenden Spekulation oder einer der Sonnenseite des Daseins sich zuwendenden Phantasie. Sie sind der Religion mit Mühe abgerungen und stehen ihr trotz alles Idealismus als das schwerste Hindernis entgegen. Sie können sich übrigens auch selbst nur behaupten, so lange sie einen Rückhalt an dem übermächtig empfundenen spekulativen Einheitstriebe oder an der künstlerischen Anschauung ästhetischer Harmonie haben. Läßt eines oder das andere nach, so tritt die ganze Willkür des edlen Phantasiebaues zu Tage. Schopenhauer ist das notwendige Ende der klassischen Poesie und Philosophie. Es ist auch nur eine der Selbsttäuschungen jener großen Epoche, wenn sie mit Winckelmann meinte, in der Religion der Hellenen eine wirklich dem entsprechende Religion gefunden zu haben. Das Altertum hat seine Religion schon deshalb nicht so empfunden, weil ihm das Gefühl des Gegensatzes fehlte. In Wahrheit waren die

griechischen Kulte mehr oder minder moralisierte Naturreligionen, und sobald die religiöse Anschauung sich höher hob, hat auch die griechische Welt die Grenzen und Lasten des Lebens tief und schwer empfunden. Das war die natürliche Folge der Entwickelung, nicht bloß ein fremder Blutstropfen, wie Rohde meint. Vollends wo die Geistigkeit Gottes völlig versittlicht ist, hat das Gefühl der Sünde und Schuld das Bewußtsein um einen Gegensatz niemals ganz verschwinden lassen. Die „Renaissance" in ihren verschiedenen Gestalten ist nur eine mitunter sehr berechtigte Gegenwirkung gegen Ueberspannungen dieses Bewußtseins, aber niemals ein neues und überlegenes religiöses Prinzip gewesen.

Der Grund, warum diese Auffassung der Welt sich immer schärfer ausbildet, ist aber nicht der Gegensatz des Gottesbegriffes allein, sondern vor allem die Steigerung des Lebensgefühls und des Lebensanspruches, die mit der Beziehung auf eine solche Gottheit der menschlichen Seele eingepflanzt werden. Daher liegt in der Richtung der religiösen Entwickelung auch die zunehmende Ausbildung einer religiösen Seelenvorstellung, welche die in der Welt unbefriedigte Seele als den tieferen Kern des Menschen mit der Gottheit zu verbinden und dadurch der Welt überlegen zu machen strebt. Auch die Seelenvorstellung entstammt nur dem apriorischen Einheitstriebe der Vernunft und wird erst bei einer gewissen Entwickelung des Innenlebens ausgebildet, wobei zunächst noch sehr phantastische und sinnliche Vorstellungen vom Abbild, Doppelgänger, Schatten, Luftkörper u. s. w. entstehen. Indem sie hinter der Wirklichkeit des Lebens eine es erst konstituirende Wesenheit annimmt, hat auch sie von Hause aus Wahlverwandtschaft mit der Religion, und es ist sehr verständlich, daß die Seelen derart anfänglich als dämonische Wesen betrachtet und verehrt werden, wenigstens nachdem sie den Leib verlassen haben und als unheimliche, unberechenbare Mächte in der Luft, im Boden, in Höhlen oder sonstwo hausen. Der überall vorhandene alte Seelenkult und Seelenzauber ist von hier aus ganz begreiflich. Erst wenn die mächtigeren und umfassenderen Gottheiten große und versittlichte Mächte über Natur und Gesellschaft geworden sind, werden die Seelen ihnen völlig untergeordnet, dem Gewahrsam der Hades-

götter oder einer Unterwelt übergeben, durch allerhand Mysterien und Weihen nach dem Tode ihrer Huld empfohlen oder ihrem Sittengericht unterstellt. In den tiefer vergeistigten Religionen, welche in irgend einer Weise einen einzigen geistigen Grund der Wirklichkeit behaupten, wird die Seele dann aber nicht mehr bloß derart äußerlich auf die Macht und das Gesetz der Götter, sondern innerlich auf das eigene Wesen der Gottheit selbst bezogen, mit deren Lichtwesen sie verwandt ist, mit dem sie für das Gute und Reine kämpft, von deren Wesen sie ein Teil ist oder deren Geist ihr eingehaucht ist, deren Stimme in ihrem Inneren spricht. Damit verbinden sich mancherlei Vorstellungen vom Ursprung und Wesen der Seele, welche den Menschen von den anderen Wesen unterscheiden und ihm Ziele über dem Sinnenleben stellen. Mit der Begründung in der Gottheit beginnt die Seele der bloßen Natur sich entgegenzustellen und höhere Güter zu genießen und zu begehren. Je klarer hierbei das sittliche Ideal als das Wesen der Gottheit vorschwebt, um so mehr beginnt der Wille seine gegenüber aller anderen Wirklichkeit selbständige Eigentümlichkeit zu empfinden. Auch hier ist es nur die Zersetzung des Gottesbegriffes, welche den Buddhismus verhindert, das ihm verbliebene und mit besonderer subjektiver Energie lebendige Seelenbedürfnis zu befriedigen. Um ihm ein Ziel zu setzen, muß er das Dasein der Seele leugnen, die er doch als Subjekt jener Sehnsucht und aller durch endlose Seelenwanderung sie quälenden Leiden voraussetzt. Die Seelenlehre ist der Kern aller religiösen Anthropologie. Um die Leiblichkeit handelt es sich nur insoferne, als für diese hieraus bestimmte Auffassungen und Aufgaben entspringen. Es ist begreiflich, daß sich bei der Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit und bei der Zugehörigkeit des Leibes zur Welt hier überall dieselben Gedanken und Widersprüche wiederholen, die das Verhältnis Gottes selbst zur Welt zeigt. Von der schroffsten dualistischen Trennung bis zur Verklärung der Leiblichkeit im Dienste göttlicher Aufgaben werden hier verschiedenartige Anschauungen aufgestellt, denen aber doch immer gemeinsam ist, daß ein völlig einheitliches Verhältnis von Seele und Leib, eine völlige Gleichberechtigung beider auf diesen Religionsstufen nirgends möglich ist.

Wie das Verhältnis von Gott und Welt, ist ihnen das von Seele und Leib immer in irgend einer Weise mit dem Hauche eines Geheimnisses umgeben, welches die naiv den Menschen wie die Götter hinnehmende Naturreligionen nicht kennen und das der wissenschaftlichen Reflexion wie der natürlichen Neigung zum Genusse und dem künstlerischen Bedürfnis nach Harmonie stets ein Anstoß ist. Mit diesem Rätsel ist aber auch immer in irgend einer Form die Hoffnung der Lösung verbunden. Wie die Sinnenwelt nicht alles ist und die Leiblichkeit nicht alles ist, so ergiebt sich der in Gott begründeten Seele die Hoffnung eines Jenseits, eine Hoffnung, die freilich nur da möglich ist, wo die Religion völlig individualisiert ist und der Gedanke unabwendbar ist, daß das Individuum selbst und nicht bloß die Gattung oder das Volk das Recht seines Glaubens erfahren müsse. Die Formen dieser eschatologischen Hoffnungen sind überaus verschieden. Der Glaube an Unsterblichkeit der Seele ist in dieser Form ein Erzeugnis der griechischen Vergeistigung des Seelenbegriffes, die das Judentum aufgenommen zu haben scheint und das Christentum mit seinem eigentümlichen Inhalt erfüllt hat. Es ist nicht, wie man es oft darstellt, die Forderung ewiger Dauer, auch nicht die des Ausgleiches in Lohn und Strafe, sondern neben alledem im Grunde vielmehr die unaufgebbare Hoffnung, daß das Geglaubte Recht behalten und einmal geschaut werden müsse. In diesem Sinne ist die Vollendung der Seelenlehre zur Unsterblichkeitshoffnung das unentbehrliche Korrelat zu jedem lebendigen Gottesglauben. Die Probe darauf ist an der Geschichte leicht zu machen. Die Kraft der großen Religionen ist ihre Eschatologie. Wo ihnen der Glaube an das Jenseits erlahmt, ist auch ihr Gottesbegriff gelähmt, und dieser Glaube wird niemals aus religiösen Gründen verlassen, sondern immer nur aus Gründen der Reflexion oder unter dem Einfluß innerweltlicher Lebensanschauungen. Der Buddhismus hat auf ihn verzichtet, weil er auf eine Gottheit verzichtet hat, und wo er wieder Götter gefunden hat, ist das Nirwana zum Paradies geworden. Je mehr die Religion aber den Menschen mit Gott verbindet gegen die Welt, umsomehr wird die Seele zur Persönlichkeit, die Teil hat an der Unvergänglichkeit Gottes.

Das darf als eine der deutlichsten Entwickelungslinien bezeichnet werden.

Das eigentliche Herz der Religion ist erst dasjenige, was sich aus dem Verhältnis dieser drei geschilderten Vorstellungen zu einander ergiebt oder was darin unmittelbar enthalten ist, das religiöse Gut, das durch die Gemeinschaft mit der Gottheit in und über der Welt von den Seelen erfahren und genossen wird und sie zugleich zum gemeinschaftlichen Genusse und der Verwirklichung der daraus erwachsenden Aufgaben im Angesicht der Gottheit verbindet. Wie sehr man in der Gottheit die Ehrfurcht gebietende Macht betonen mag und vor allem Unterwerfung und Verehrung fordern mag, die Macht, welche die Einheit und der Sinn der Wirklichkeit ist, ist eben dadurch doch auch die Macht, in der allein der Sinn unseres Daseins beschlossen sein kann. Alle Religion sucht daher, von der Gottheit erfaßt, Abwehr des Uebels und Befreiung von allerlei den Menschen unüberwindlichen Hemmnissen. Daß die sichtbare Welt nicht alles ist, sondern etwas Höheres über ihr ist, das Macht über sie hat und das unter gewissen Umständen die Nöte zu mildern fähig oder willig ist, das ist in irgend einer Form eine Grundüberzeugung aller Religion. Ein dumpfes Gefühl hiervon muß unbewußt schon in den primitiven Anfängen gewaltet haben und mit jedem Schritt in der Entwickelung der Subjektivität des Menschen und in der Humanisierung der Götter muß dieser Zentralpunkt immer deutlicher hervortreten. Eben damit erweitert und vermannigfaltigt sich der Kreis der religiösen Güter; allerlei Göttergaben, allerlei Hilfen und Wunder stehen neben dem Götterwalten über den großen sozialen und staatlichen Ordnungen und den sittlichen Grundgesetzen, neben dem rein idealen Gute der Götterfreundschaft und Göttererkenntnis, der erhebenden Gemeinschaft mit dem Heiligen. In der aus dem Schoße solcher Religionen hervorbrechenden Mystik gewährt die Gottheit vollends und vor allem den Genuß ihres eigenen Wesens, der in allerlei Weihen und asketischen Uebungen errungen wird. In den prophetischen Religionen schließlich mit ihrer Vereinheitlichung, Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffes wird auch die Vorstellung des religiösen Gutes eine einheitlichere, zu-

sammenhängende, über die empirische Welt hinausgehende und vor allem an Bedingungen der Gesinnung und des Handelns gebundene. Es wird ein sittliches Gut der Gottesgemeinschaft, wenn auch oft wunderlich umhüllt von allerlei sinnlichen und äußerlichen Gütervorstellungen, ein Gut, das nur die Gottheit durch sich selbst, durch ihr eigenes Wesen gewähren kann und das nicht nur über die Nöte, sondern auch über die Freuden der Welt hinausliegt durch seine eigentümliche, innere, ideale Würde. Die Welt wird hierbei zum Mittel der Verwirklichung dieser Güter oder sie wird ihnen entgegengesetzt als Schein und Stoff oder sie wird gleichgiltig sich selbst überlassen.

Hier wurzelt der Begriff der Erlösung, der überall als die letzte Konsequenz hochentwickelter Volksreligionen hervortritt und überall in irgend einer Weise die Grundlage der aus ihnen entspringenden Prophetenreligionen ist. Es sind verschiedene Vorstellungen über Art und Weise der Erlösung, über das Ziel der Erlösung und über die Uebel, von denen die Erlösung befreit, aber überall ist der Erlösungsglaube das Ergebnis jeder reicheren und zugleich mit größerer geistiger Entwickelung verbundenen Religion. Mit voller Schärfe ist er daher nur auf den bedeutendsten Religionsgebieten hervorgetreten, in der indischen, der hellenischen und der israelitischen Religion, von welcher letzteren ihn der Islam in einer sehr äußerlichen und rohen Form übernommen hat. Das Verhältnis des Erlösungsglaubens auf diesen drei Religionsgebieten ist zugleich überaus lehrreich für das Verhältnis der religiösen Entwickelungslinien überhaupt. Auf dem hellenischen wie auf dem indischen Gebiete entsprang das Erlösungsbedürfnis ursprünglich aus der Steigerung und Vertiefung des Gottesbegriffes in der als eigentlichster Kern der Naturreligion heraustretenden Mystik. Aber dieser Gottesbegriff zerstörte zugleich alle Volksgötter, indem er sie zu einzelnen kosmischen Mächten depotenzierte, und wenn die Reflexion sie zu ersetzen versuchte, so gelangte sie nur zu der Vorstellung eines unerforschlichen Urgrundes des Seins oder löste ihn völlig auf in die Erscheinungswelt. Darin macht sich die unüberwindliche Grenze aller Naturreligion geltend, und alle Versittlichung der Gottheiten,

die bisher erreicht war, geht in diesem Abgrund wieder unter. Wenn unter solchen Umständen aus der subjektiven Ueberzeugung eines letzten Endzieles über die Welt und aus der Konzeption einer die Erreichung dieses Zieles ermöglichenden Ordnung der Dinge ein religiöser Erlösungsglaube hervorgeht und den Lehrern und Offenbarern der Erlösung folgt, dann kann diese Erlösung nur Erlösung vom Einzelsein oder vom Dasein überhaupt sein, bewirkt durch eine Uebersteigerung der gewöhnlichen sittlichen Ordnungen zur Vernichtung des Selbst oder seiner endlichen Existenz. Ganz anders aber gestaltet sich der Erlösungsglaube da, wo er von einer lebendigen Gottheit ausgeht, die selbst von der Welt innerlich unterschieden über die Welt erheben kann und selbst ihren Erlösungswillen offenbart und verwirklicht. Hier treffen die beiden Tendenzen der Religion auf Vergeistigung und Versittlichung einerseits und auf Erlösung andererseits in einer Weise zusammen, welche dem Erlösungsglauben einen festeren Halt und ein klareres Ziel geben. Daher hat auch der christliche Erlösungsglaube über den Versuch einer religiösen Neugestaltung des Hellenismus gesiegt, während der buddhistische Erlösungsglaube überall mit dem Glauben an positive göttliche Mächte paktieren oder vor ihnen zurückweichen mußte. Angesichts dieser Thatsachen, darf es als ein Grundgesetz aller Religionen betrachtet werden, daß sie sich aus eigener innerer Notwendigkeit zum Erlösungsglauben entwickeln. Man darf in der That nur die innere Dialektik des religiösen Gedankens sich klar machen, um hierin seine Konsequenz zu erkennen. Die Versuche, diese Entwickelung der Religion stets nur aus dem Altern und der Lebensmüdigkeit der Völker zu erklären, unter denen sie stattfindet, ist abgesehen von der Fraglichkeit dieser Begriffe eine völlige Verkennung dessen, was die Religion schon durch sich selbst fordert, was sie aber allerdings erst geltend machen kann, wenn eine gewisse Reife des Gesamtlebens erreicht ist[1]. Dabei versteht sich von selbst, daß gegen diese

[1] Die Erklärung insbesondere des Christentums aus der Müdigkeit und Verstimmung der alten Welt unter dem Drucke des alles zermalmenden römischen Staates ist eine moderne Lieblingstheorie. Vgl. z. B. v. Eicken

Konsequenz der Religion und deren Ueberspannungen immer wieder innerweltliche Strömungen sich erheben. Das Leben der Religion

---

„Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung". Stuttgart 1887. Auch Paulsen nähert sich in seiner Ethik derartigen Auffassungen. Allein Derartiges mag an der Entstehung des Synkretismus im Zeitalter der Severe und an der des Neuplatonismus mitbeteiligt sein. Das Christentum hat seine Wurzeln in der jüdischen Welt und müßte aus dem Elend der Juden erklärt werden. Allein die Predigt Jesu von hier aus zu erklären ist mehr als willkürlich angesichts der Thatsache, daß zwar die jüdische Apokalyptik und Eschatologie in diesem Elend ihre Wurzeln hatte, aber die Predigt Jesu gerade diese Wurzeln der Apokalyptik durchschnitt. Das Wesen seiner Predigt von der wahren Gerechtigkeit und dem wahren Gute (Reiche Gottes) ist gerade die Abwendung von den durch das politische Elend inspirirten Hoffnungen. Sie aber dann so zu erklären, daß Jesus überhaupt die weltlichen Hoffnungen aufgegeben hätte und nur ein ganz jenseitiges geistiges Gut mehr hoffen zu können glaubte, ist eine sehr oberflächliche Behandlung. Die Vorstellung von der Rettung der Seele und einem höchsten geistig-sittlichen Gute im Gegensatze zur Welt erfindet man nicht aus Verzweiflung an der Welt. Sie gieng auch bei Jesus rein aus seinem eigenen religiösen Leben, seinem eigenen Besitz des religiösen Gutes hervor. Es fehlt demgemäß im Evangelium an jeder Motivirung mit dem gegenwärtigen Weltelend, es motivirt seine Forderungen lediglich mit dem Willen und dem Wesen Gottes. Vgl. die z. T. zwar etwas künstliche, aber in Bezug auf die Ueberweltlichkeit der Ethik Jesu sehr feine Schrift von Ehrhardt, „Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes", Freiburg 1895. Aber freilich entstehen und sich entwickeln konnte eine solche Religion nur in einer Welt, in welcher die alte naive Innerweltlichkeit der Antike gebrochen war. Eine derartige Brechung war aber nicht sowohl das Ergebnis der römischen Weltherrschaft, sondern der inneren Entwickelung auf allen Religionsgebieten des Altertums. Auf griechischem Boden stehen hier schon Euripides und Platon an der Spitze. Wenn man nun aber deshalb das Christentum als Erzeugnis dieser philosophischen Entwickelung ansehen und in ihm nur die durch den christlichen Anstoß in Bewegung gesetzte Umformung der Philosophie in eine religiöse Revolution erkennen wollte, so ist das nur bei einer sehr oberflächlichen Analyse sowohl des Evangeliums als der griechischen Philosophie möglich. Daher sind Bücher wie Havet, „Le Christianisme et ses origenes, Paris 1873/78/84" von Grund aus verfehlt. Wertvoll sind sie aber doch, weil sie daran erinnern, daß das Christentum die Spitze konvergierender Entwickelungslinien in der alten Welt ist und die allgemeine parallele Umwandelung der religiösen Grundstim-

ist ein beständiger Kampf mit ihnen. Aber es ist doch auch unleugbar, daß wo immer dieser Kampf gekämpft wird, das religiöse Interesse und die religiöse Kraft auf der Seite des Erlösungsglaubens steht. Es ist nur die Kurzsichtigkeit des augenblickliche Zeitstimmungen verallgemeinernden Bildungsphilisters und die moderne Fixigkeit, jeden beliebigen Gedanken als Ende einer Entwickelungsreihe zu konstruieren, wenn man heute den Gang der Dinge so auffaßt, als folge nun auf die langjährige Herrschaft transzendenter Erlösungsideen die Herausbildung einer rein innerweltlichen Religion. Die Gegenwart könnte vielmehr lehren, daß die Innerweltlichkeit die religiöse Energie und mit ihr die sittliche Kraft bedenklich gebrochen hat und daß bereits wieder entgegengesetzte Stimmungen sich bemerklich machen. So hätte sich auch der „Gebildete“ der ersten Jahrhunderte u. Z. die Situation konstruieren können, wenn er Hegel, Comte, oder Spencer gekannt hätte. Wer die Menschen kennt, wird vielmehr anerkennen, daß es sich hier um einen beständigen, niemals rationell zu schlichtenden Kampf elementarer Grundtriebe handelt und daß jede hochentwickelte und zugleich ihres Gottes gewisse Religion den Abstand von ihm zu tief empfindet, um ohne Erlösungsglauben leben zu können.

Es ist hier nicht der Raum, diese Sätze im einzelnen mit Beispielen zu belegen. Doch wird jeder, der nicht die Frage nach der tatsächlichen Tendenz der Religion mit der anderen, was er allenfalls als wahren Kern derselben anerkennen könne, allzu eng verquickt, in den Hauptpunkten zustimmen müssen. Die Tatsachen lehren, daß die bedeutendsten und mit den höchsten Kulturen verbundenen Religionen in dieser Richtung sich entwickelt und daß nur solche Religionen in weitem Umfang andere zu verdrängen und zu überwinden vermocht haben. Unter allen haben nur das Christentum, der Buddhismus und das Islam eine dauernde und prinzipiell umfassende Mission hervorzubringen vermocht, während

nung in ihm ihren höchsten Ausdruck und ihren Halt gefunden hat. Es hat ihr aber auch ganz neue Elemente zugeführt und dadurch, allen Ertrag der bisherigen Religionsgeschichte aufsammelnd, eine neue Entwickelungsreihe eröffnet.

die humanisierten Kulturreligionen der Brahmanen, der Assyrer, der Perser, der Hellenen, der Juden bald wieder auf sich selbst einschrumpften. Unter jenen dreien aber haben Buddhismus und Islam ihre Kraft nur an sehr tiefstehenden Religionen bethätigen können, der erstere nicht ohne hierbei seinen Mangel an einem konkreten Gottesglauben ergänzen zu müssen. Nur das Christentum, das die besprochenen Tendenzen am schärfsten entwickelt hat, hat hochstehende Kulturen und Religionen erobert und arbeitet noch gegenwärtig an allen Punkten der Erde mit größerem oder geringerem Erfolge. Innerhalb des christlichen Gebietes selber aber liegt uns die Erfahrungsthatsache vor, daß starke Wirkungen von ihm nur da ausgehen, wo es die geschilderten Grundgedanken energisch festhält.

Die innere Dialektik der religiösen Idee weist in die Richtung der vollkommen individuellen und daher universalistischen Erlösungsreligion, die das nur sein kann, weil sie vollkommen vergeistigt und versittlicht ist. Die Tatsachen zeigen von allen Religionen die in dieser Richtung sich bewegenden als die allein vordringenden und die am schärfsten sie verfolgende als die lebendigste, siegreichste und den höchsten Kulturen verbundene. Damit ist der Beurteilungsmaßstab, den wir suchen, gegeben, und zugleich die Antwort auf die Frage, welches Ergebnis die Anwendung dieses Maßstabes gegenüber den konkreten Religionen gewähre. Auch bei der strengsten wissenschaftlichen Objektivität kann darüber kein Zweifel sein. Es liegt klar zu Tage, daß das Christentum die tiefste, mächtigste und reichste Entfaltung der religiösen Idee ist.

Sein Prinzip hat das Verhältnis der geschilderten vier religiösen Grundbegriffe am klarsten und vollständigsten durchgearbeitet und daher auch jeden einzelnen zu seiner tiefsten Konsequenz entwickelt. Es hat die lebendigste und anpassungsfähigste Offenbarungsgrundlage, indem es in der Persönlichkeit seines Stifters und Propheten die Bürgschaft und das Urbild seiner Wahrheit verehrt und dabei doch auf keine äußerliche und mechanische Autorität, sondern auf die rein religiös-sittliche Bedeutung Jesu, auf dessen eigene innere Gemeinschaft mit Gott, zurückgeht.

Sein *Gottesbegriff* ist der weitaus am meisten vergeistigte und verinnerlichte, in dem der göttliche Wille sich völlig mit dem Heiligen durch sich selbst Notwendigen und Seinsollenden deckt, in dem zugleich die tiefste und innerlichste Beziehung auf Welt und Mensch gesetzt ist. Die überweltliche, unendliche Macht wird zugleich in dem inneren Leben der Welt und der Seele erfahren und ihre Forderungen sind diejenigen des innersten Kernes der Seele selbst. Theonomie und Autonomie sind dadurch eigentümlich verschmolzen. Ein schlechterdings unbegrenzter Universalismus ergiebt sich aus dieser Beziehung auf das Menschliche im Menschen zugleich mit einer außerordentlichen Anpassungs- und Wandelungsfähigkeit der äußeren Gestalt. So vollendet dieser Gottesbegriff, wie oft hervorgehoben worden ist, die Ueberweltlichkeit zu einer rein geistigen Innerlichkeit, die von aller Schöpfung unterschieden doch ihr überall wirksam gegenwärtig ist, sodaß die transzendente Einseitigkeit des Hebraismus überwunden und die indogermanische Innerweltlichkeit Gottes unter einem höheren Gedanken ihr eingeordnet ist. Bei aller Innerlichkeit besitzt aber dieser Gottesbegriff in seiner festen sittlichen Haltung eine unüberwindliche Widerstandskraft gegen alle mystische Verschwommenheit, bietet immer eine klare, feste Grundlage für die Frömmigkeit und eine bestimmte Leitung für den Willen, worin eine Kraft begründet ist, die erfahrungsgemäß nichts zu ersetzen vermag. Sein *Weltbegriff* behauptet mit der denkbar schärfsten Energie die innere Unterscheidung der Welt von Gott, des endlichen Geschehens von göttlichem Wollen und Wesen selbst. Die Welt ist die Schöpfung, und die Stellung der Menschen zu Gott ist die des Geschöpfes zum Schöpfer. Damit ist einerseits die beständige Begründung der Welt in Gott, aber auch ihr Abstand in ihm ausgesagt. Die Leiden und Sorgen der Endlichkeit werden tief empfunden, aber sie werden Gottes Weisheit anheimgestellt, der sie verordnet hat und als die Läuterung empfunden, in der die Welt überwunden und das wahre Leben gewonnen wird. Es ist die Religion des Leidens und des Kreuzes, die weiß, daß das Samenkorn sterben muß, um zu leben. Das Leiden, das allein immer Leiden bleibt, ist nur der Schmerz der Sünde und der Schuld. Der

Pessimismus, der aus jeder tieferen Erkenntnis des Ideals erwächst, bezieht sich hier nicht auf die Welt als Welt, sondern auf die unheimliche Macht im Menschen, die ihn von Gott zurückhält und in Selbstsucht und Weltliebe verstricken will, und kann daher hier von einem Optimismus überwunden werden, der die Schmerzen der Welt in ihrem Werte für das innere Leben erkennt und die Schmerzen der Sünde durch die göttliche Gnade überwindet. Wie die Erkenntnis des Weltleides tiefer begründet ist als in den anderen Religionen, so ist auch die Zuversicht seiner Ueberwindung auf ein reineres und höheres Ziel abgestellt und von einer wirksameren Kraft getragen. Der Seelenbegriff entfaltet die grundlegende Anschauung von einem in der Gottesgemeinschaft zu gewinnenden unendlichen Werte jeder, auch der kleinsten Seele, die aus Natur und Sinnlichkeit herauswachsend durch inneren Zug an die entgegenkommende Gnade Gottes herangehoben wird und aus der Tiefe der so gewonnenen Gottesgemeinschaft heraus einen rastlosen Kampf mit den Trieben der Selbstsucht und Sünde führt. Die Seele wird hier überall zunächst entzweit mit der Welt, wie sie ihr ohne weiteres vorliegt, und mit ihrer eigenen Natur, wie sie in sich sie vorfindet. Sie muß ihren eigentlichsten Kern erst gewinnen und herausarbeiten, indem sie aus ihrem ersten natürlichen Zustande sich zu Gott leiten läßt. Einmal aber fest in Gott begründet, erlangt sie eine Widerstandskraft und Ueberlegenheit gegenüber der Natur, welche ihr die Kraft giebt, aus diesem neuen Kerne heraus Welt und Leben zu gestalten, wie es dem höheren, neuen Ideal gemäß ist. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß hier erst im Gegensatz zur bloßen sich selbst genießenden Individualität und zur schrankenlos begehrlichen und beweglichen Subjektivität die Persönlichkeit entstanden sei, als das Bewußtsein um einen besonderen ewigen Halt der Seele im Weltgrund, der erst in tiefster und eigenster Anstrengung gefunden wird, der ihr aber zugleich eine unaufhebbare Unterscheidung von aller Natur und eine eigentümliche sittliche Ueberlegenheit gegen sie gewährt. Das ist vielleicht der tiefste Unterschied, der uns von der Welt des Altertums trennt, dessen Empfindung der Unterscheidung der naiven und sentimentalischen Poesie bei Schiller dunkel zu Grunde

egt. Es versteht sich von selbst, daß das so in dem sittlichen Besen Gottes begründete Wesen der Persönlichkeit zugleich die llgemeinste, menschlichste und innerlichste Verbindung aller Persön-chkeiten untereinander vor Gott bedeutet. Freilich steht dieser Seelenbegriff in einer gewissen Inkongruenz zur Wirklichkeit, zu en Zwecken und Gütern des irdischen Lebens, die zwar dem etzten und endgiltigen Zweck der Seele unter- und eingeordnet verden, die aber doch beständig durch den Gedanken eines jen-eitigen Zieles ihrer Selbstzwecklichkeit beraubt werden. So chwer man die Widersprüche aber auch zuweilen empfinden mag, s ist doch kein Zweifel, daß dieser Seelenbegriff dem aller anderen Religionen ganz außerordentlich überlegen ist und hier der höchste berhaupt erreichte Begriff des Menschen erreicht ist. Aus alledem rgiebt sich schließlich der christliche Erlösungsbegriff, die rein eistig-innerliche Erlösung, durch eine entgegenkommende, dem Menschen sich erschließende Offenbarung der göttlichen Liebe, die llen wahrhaft Strebenden, von der Not der Welt und der Angst es Schuldbewußtseins Gequälten eine unumstößlich sichere und infach klare Gewißheit der göttlichen Liebe verleiht und in der amit bewirkten Gottesgemeinschaft die Macht und die Richtung es inneren Lebens wird. Die christliche Erlösung lehrt Gottes vahren Willen und sein eigentliches Wesen kennen, gewährt den esten Grund des Daseins in der unwandelbaren göttlichen Liebe, berwindet Schuldbewußtsein und Sündenknechtschaft, lehrt den vahren Kern alles Uebels und der Sünde erkennen und dadurch as Leiden zum Segen kehren, befreit und vollendet die Persön-chkeit, giebt ihr die Befriedigung ihres Anspruches gegenüber Welt und Natur, verbindet alle Seelen zu einer aller natürlichen Gemeinschaft überlegenen Gemeinschaft sub specie aeternitatis nd verbürgt die schließliche Endvollendung alles dessen, was so ewonnen ist. Sie ist ein auf Gottes Entgegenkommen begründetes, mmer lebendiges und immer bewegliches Prinzip, nicht eine Lehre der ein Gebot, sondern ein Wirken der göttlichen Offenbarungs-nacht, die überall zugleich den innersten Lebenstrieb des Menschen ntbindet und die Wesensverwandtschaft des göttlichen und mensch-chen Geistes verwirklicht.

Es ist naturgemäß, daß eine Religion von so hochfliegendem Idealismus in ihrer lebendigen Wirklichkeit allerhand Kompromisse und Erweichungen oder Uebertreibungen und Verzerrungen aufweist, daß sie mehr als andere Religionen ihr Wesen nur in sehr gebrochener Weise bethätigen kann, daß sie des mannigfachsten Ausdruckes fähig ist und der Phantasie und Spekulation einen fast verwirrenden Raum übrig läßt. Aber die unvergleichliche Größe gegenüber allen anderen Religionen geht doch bei jeder Zusammenfassung ihres geistigen Kernes mit voller Deutlichkeit hervor. Es ist ferner unleugbar, daß in dieser Gedankenwelt noch die schwierigsten Fragen und Widersprüche offen sind, und daß all ihre Begriffe etwas Geheimnisvolles und Rätselhaftes enthalten. Allein das ist das Wesen aller Religion, die ja nicht aus dem Sinnen über Zusammenhang und Einheit der Wirklichkeit, sondern aus den rein religiösen Impulsen einer von Gott erfüllten Intuition geboren wird und von ihren Propheten als eine Offenbarung Gottes selbst unter die Menschen getragen wird. Nicht auf die Beseitigung des Rätselhaften kommt es hier an, sondern vielmehr darauf, zu erkennen, daß das Urrätsel aller Religion hier seinen tiefsten und größten Ausdruck gefunden hat. Wenn man einmal nicht sowohl auf die metaphysischen Schwierigkeiten dieser Gedanken, sondern nur auf ihr Verhältnis zu dem allgemeinsten Grundtriebe der Religion und ihrer Geschichte achtet, so wird man unweigerlich zugeben müssen, daß der religiöse Gedanke hier seinen überall angestrebten, aber nirgends mit ähnlicher Reinheit und Kraft verwirklichten Ausdruck gefunden hat. Man kann sogar noch mehr sagen. Der Unterschied des Christentums von anderen Religionen ist nicht der des Mehr oder Minder, es ist ein prinzipieller Unterschied gegenüber allen anderen. Alle sind auch, wo sie in hohem Grade ethisiert waren, in der Naturreligion stecken geblieben. Ihnen ist die Gottheit letztlich doch vor allem der Urgrund der Natur, wie sie eben ist, und der Mensch ein Geschöpf der Allnatur, wie er sich vorfindet. Wo sie zum Erlösungsglauben fortgeschritten sind, da war es doch nur eine Erlösung aus der Peripherie der Natur in ihren Kern, in das unbekannte Allwesen oder in das Nichts; da war die Erlösung nicht eine Wiedergeburt durch die Berührung

nit dem lebendigen Gott, sondern die Kontemplation und die Willensertötung. Die Erlösungsreligionen der nichtchristlichen Welt sind halbphilosophische Religionen geblieben, weil sie keinen Gott hatten, der sich grundlegend offenbarte, sondern nur ein Surrogat der Offenbarung in einer intuitiv und ekstatisch umgestalteten Philosophie. Im Gegensatz dazu ist die Religion Israels und das Christentum begründet auf die Gewißheit eines naturunterschiedenen Gottes, der sein Wesen offenbarend auch die Menschen über Natur und Welt erhebt. Mit dem ihm eigenen Scharfblick hat daher Feuerbach das Christentum als die Religion des Geistes den Religionen der Natur entgegengestellt, und es ist ganz derselbe Grund, wenn die feine Charakteristik Euckens in dem Begriffe der Persönlichkeit den eigentlichen Gegensatz der christlichen Welt gegenüber dem ganzen Altertum findet [1].

---

[1] Ich habe hiermit einen Versuch gemacht, das Prinzip des Christentums in religionswissenschaftlich vergleichender Weise zu beschreiben. Vgl. Pfleiderer, „Wesen des Ch.", Z. f. w. Th. 1893, ein Aufsatz, der aber nicht hält, was er verspricht. In der theologischen und philosophischen Litteratur finden sich leider nur zerstreute Ansätze hierzu. Am meisten ist noch in der historischen Litteratur zu finden. Die Dogmatiken bestimmen nach dem Vorgange Schleiermachers das Wesen des Prinzipes oder des Christentums gewöhnlich nur als Glauben an Christus und suchen von hier aus dann nur die Einzigartigkeit, Absolutheit oder Gottheit Christi zu gewinnen, an der ihnen sehr viel mehr liegt als an einer inhaltlichen Analyse des christlichen Prinzips, oder m. a. W. sie suchen von hier aus möglichst schnell zu den traditionellen Formeln wieder zurückzubiegen. Und doch ist gerade jene die wichtigste Forderung, die aus der evolutionistisch-historischen Methode folgt, d. h. der Methode, die doch von den Theologen aller Lager mit der modernen Wissenschaft bewußt oder unbewußt irgendwie geteilt wird. Die Lebensmacht des Christentums bei Schleiermacher, Neander, Kliefoth, Hofmann, Thomasius, das Evangelium bei Ritschl, Kaftan, Herrmann und Harnack ist nichts anderes als das christliche Prinzip. Es ist eben die notwendige Folge der Anwendung des Entwickelungsgedankens, daß das Christentum in erster Linie als Prinzip, d. h. als die einheitliche, über seine historischen Einzelgestalten übergreifende und sie ursächlich wie teleologisch verbindende Grundidee seines religiösen Lebens in Betracht kommt. Die Konsequenz hiervon ist für die Kirchengeschichte überall irgendwie gezogen worden (vgl. bes. Baur, Rothe, Harnack). In der Dogmatik ist sie mit herzerfreuender Klarheit von Biedermann ent-

Aber hat damit unser Maßstab geleistet, was wir von ihm verlangen müssen? Hat er uns die „absolute“ Religion gezeigt und als absolute erwiesen? Wir müssen uns eingestehen, daß er das nicht geleistet hat, ja daß er das gar nicht leisten kann. Als absolute Wahrheit ist keine einzige Religion wissenschaftlich zu erweisen. Wir haben nicht mehr gefunden als die relativ höchste

---

faltet worden, der das christliche Prinzip von der Person des Stifters methodisch unterscheidet und in jenem die Quelle der Glaubenslehre wie das einheitliche Agens in der Entwickelung des Christentums erkennt. Aber dabei ist immer zu beachten, daß es sich hierbei um ein spezifisch religiöses Prinzip handelt und nicht blos um eine Idee ganz im Allgemeinen, daß also von diesem Prinzip seine Offenbarungsgrundlage unabtrennbar ist und deshalb auch die Person des Stifters notwendig eine dauernde religiöse Bedeutung behält. Jede Einzelreligion hat ihren Grund im Glauben an die Offenbarungen ihrer Gottheiten, an ein Hereinragen göttlicher Kundgebungen in die Sinnenwelt. Deshalb verehrt sie ihre Religionsstifter und Propheten. Nur so lange die Entwickelung im Zusammenhange mit diesen Grundlagen bleibt und in der Beziehung auf derartige Autorität und Offenbarung sich entwickelt, bleibt sie Religion und diese Religion. Das hat B. nicht empfunden und daher sowohl das christliche Prinzip als sein Verhältnis zu der Person in einer Weise bestimmt, die mit einer positiven Religion und mit dem Christentum insbesondere nur mehr geringe Aehnlichkeit hat. So glücklich daher seine allgemeine Formel der Unterscheidung von Person und Prinzip ist, so unglücklich ist seine Geschichtskonstruktion der anfänglichen Identifikation von Person und Prinzip und der folgenden Wiederauflösung. Jesus ist niemals mit dem Prinzip identifiziert worden, sondern mit Gott, die Offenbarung mit dem offenbarenden Gott, wie diese Identifikation in der Religionsgeschichte öfter vorkommt, psychologisch ganz begreiflich ist und im Christentum noch ganz besondere Gründe hat. Der modalistische Sinn dieser Identifikation schlägt ja auch in der Dogmengeschichte immer wieder durch. Nur das Werk Christi ist mit der Wirkung des Prinzips identifiziert worden, was sich vor allem aus der geschichtlichen Notwendigkeit der Konstruktion und Erklärung seines Todes erklärt, daneben auch aus dem psychologischen Bedürfnis, den sich wiederholenden Vorgang zu einem anschaulichen, außer uns liegenden und ein für allemal fertigen Ereignis zu hypostasieren. Meine Darstellung will also nicht in der Weise Biedermanns das Prinzip an Stelle der Person setzen. Ueber das genauere Verhältnis von Person und Prinzip mich zu äußern, ist hier nicht der Ort, doch sind die Grundlinien mit dem Bisherigen gegeben. Alles Weitere ist nicht mehr Sache der Wissenschaft.

der bisherigen Religionen, und alles, was wir gewonnen haben, sind die beiden Sätze: Wer überhaupt die Realität des religiösen Verhältnisses und die eigentümliche Selbständigkeit seiner Entwickelung anerkennt, wird in dem höchsten Erzeugnis der religiösen Entwickelung die uns erreichbare höchste religiöse Wahrheit anerkennen; und: Wer also überhaupt auf dem Boden der religiösen Weltanschauung steht, muß im Christentum nicht nur die höchste Religion, sondern auch die höchste Wahrheit anerkennen. Wir mögen uns umsehen in dem Kosmos der Religionen soviel wir wollen, wir mögen seine Einzelgestalten so liebevoll studieren als wir können, dieses Ergebnis wird für jeden, der überhaupt am religiösen Leben inneren Anteil hat, mit voller Sicherheit feststehen. Wer überhaupt in der Religion seinen Halt finden will, findet nichts Höheres und Größeres. Daran ändern auch die verschiedenen philosophischen Weltanschauungen nichts, die im Schoße der christlichen Gesittung entstanden sind, christliche Impulse mit denen des Altertums und der modernen Naturwissenschaft in irgend einer Form zu verbinden suchen, und dabei die religiösen und ethischen Ideen mannigfach umgestaltet und verarbeitet und dabei oft tiefe Gegensätze gegen die christlichen Ideen ausgesprochen haben. Sie sind nur Reflexionen über die Religion und nicht selbst Religion, und achtet man nicht sowohl auf den Reiz ihres gewaltigen Ringens mit den Problemen, sondern auf den wirklichen religiösen Ertrag, so ist er meistens ein ganz verschwindend geringer und ohnmächtiger gegenüber dem Inhalte und der Kraft der christlichen Idee.

Man könnte sich vielleicht hierbei beruhigen. Was hilft es mehr zu wollen und über die Absolutheit des Christentums zu grübeln, die man doch nicht beweisen kann, auch dann nicht beweisen kann, wenn sie Thatsache ist? Oder über die Möglichkeit einer höheren Religion nachzudenken, wenn doch eine höhere für uns nicht vorhanden ist und aller Wahrheitsgehalt der erreichten Stufe in die höhere übergehen muß? Das Beweisen spielt ja überhaupt im Leben der Menschen eine viel geringere Rolle, als man so obenhin meint. Alles Höchste und Beste entbehrt des Beweises, weil es nichts ihm Uebergeordnetes giebt, aus dem es abgeleitet werden könnte. Könnte es das, so wäre es das Beste nicht. So darf

man auch vielleicht den Beweis der Absolutheit des Christentums nicht überschätzen. Die Wissenschaft hat hier jedenfalls ein Ende, und die Versuche, das Christentum als die absolute Religion aus dem Begriff der Religion zu erweisen, sind kümmerliche Kunststücke. Wer einmal die einzig mögliche Beweisführung, die Zurückführung des Christentums auf die völlig einzigartige, von allem Uebrigen handgreiflich unterschiedene Wunderkausalität aufgegeben hat, kann dieses Mittel durch kein anderes ersetzen. Er muß dann seinen Standpunkt in der ganzen Breite des Gesamtlebens nehmen und kann sich über dessen Inhalt und Ziel nur durch Aufsuchung seiner geistigen Grundgesetze klar werden. Absolutheit und Unüberbietbarkeit läßt sich aber auf diesem Wege nicht beweisen. Es läßt sich nur sagen, welches der höchste Punkt der bisherigen Entwickelung ist. Nachzuweisen, daß man überhaupt so verfahren darf und daß man von diesem Verfahren aus diese bestimmte Entscheidung treffen darf, ist schon eine überaus mühevolle wissenschaftliche Arbeit, welche den besten Ertrag des gesamten modernen Denkens vieler Generationen in sich schließt. Daß es thatsächlich keine höhere Religion giebt als das Christentum, das ist das einzige Ergebnis, das sich aus einer solchen wissenschaftlichen Arbeit gewinnen läßt. Dieser eine Satz ist der letzte Strick, wenn alle anderen Stricke reißen. Der theologische Forscher, der wirklich auf die Grundgedanken der Wissenschaft eingeht und dem hierbei die Wasser des alles in Relativitäten verwandelnden Historismus an die Kehle gehen, hat keinen anderen, an dem er sich halten könnte. Es ist aber auch der einzige Beweis, der praktisch wirklich durchschlägt Man mag die verschiedenen Religionen ins Auge fassen oder man mag durch die verschiedenen Weltanschauungen der Wissenschaft und Litteratur sich hindurchbewegen, es giebt zuletzt doch nichts Höheres als die einfachen Grundideen des Christentums. Wer in ihm lebt und es ernstlich mit ihm versucht, kennt nichts größeres und bleibt dabei, bis er immer tiefer hineingewachsen ist. Es ist blos theologische Kunst scholastischer Ausschmückung, wenn dieser Beweis als innerer Erfahrungsbeweis weitläufig entfaltet wird.

Aber gleichwohl ist es nicht möglich mit der wissenschaftlichen

Reflexion hierbei stehen zu bleiben. Es ist eben die Frage, ob die religiöse Krisis der letzten Jahrhunderte nicht der Anfang vom Ende sei, ob die vom Christentum vorausgesetzten metaphysischen und anthropologischen Grundbegriffe sich nicht in Widersprüche zersetzt und mit der fortschreitenden Erkenntnis von Natur und Geschichte unheilbar entzweit haben. Das ist mit der Dogmatik der bestehenden Kirchen zweifellos der Fall. Eine andere Frage aber ist, ob in der That die Grundbegriffe des christlichen Glaubens, der theistische Gottesbegriff eines durch und durch geistigen, von der Welt innerlich sich unterscheidenden, aber doch in ihr sich offenbarenden Gottes, der entsprechende Seelenbegriff einer im göttlichen Wesensgrunde wurzelnden und für ihn bestimmten, aus der Sinnenwelt für ein höheres Jenseits reifenden Persönlichkeit, schließlich der Begriff einer eigenständigen Kraft des Willens, den Motiven des Guten oder Bösen durch innere Wesensaufbietung zu gehorchen oder zu widerstreben, ob diese Begriffe gegenüber der modernen Wissenschaft, ihren neuen stofflichen Einsichten und ihren neuen prinzipiellen Grundlagen unmöglich geworden sind oder ob sie mit ihr verschmolzen werden können. Ich habe einen Teil dieser Fragen in den früheren Aufsätzen bereits behandelt und aus dem geistigen Leben der Gegenwart darzuthun gesucht, daß diese Begriffe weder unmöglich geworden sind, noch überhaupt wirklich verlassen worden sind. Sie sind natürlich nicht beweisbar, da sie die Sphäre der exakten Beweisführung überschreiten und auf mehr oder minder lückenhafte Schlüsse angewiesen sind, die unter ihren Prämissen bereits ganz bestimmte persönliche Lebensstimmungen und Willensentschließungen haben. Allein die angeblichen, auf die neuen Prinzipien aufgebauten Lebens- und Weltanschauungen überschreiten ebenfalls jede exakte Beweisbarkeit und sind zum großen Teil sogar noch schwieriger und widerspruchsvoller. Sie ziehen zum Teil ihre Lebenskraft aus den christlichen Ideen selbst, zum Teil arbeiten sie mit Idealen des Altertums, die nur auf dem Boden der antiken Naturreligion wirklich möglich sind, zum Teil beruhen sie auf dem altbekannten und immer wirksam gewesenen Widerstreben gegen übersinnliche Ideale und deren Forderungen. Gerade die edelsten und idealistischen unter ihnen

stehen in der Luft, indem die alten Ideale im wesentlichen anerkannt werden, aber ihnen ein Fundament nur in dem Subjekt und nicht in einer alles umfassenden und begründenden göttlichen Objektivität gegeben wird. Man lebt und denkt, als ob Gott irgendwie wäre, ohne doch zu bedenken, daß, wenn er wirklich **ist**, er doch sehr lebendige, von der Person volle Hingebung fordernde Realität sein muß, oder daß, wenn er **nicht ist**, diese Ideale unbegreifliche Fragmente in einem großen Zufallshaufen sind. Wo aber der Grund der Lebensanschauung und der Ideale in einem lebendigen Gotte gesucht und gefunden wird, da nähert man sich überall den christlichen Ideen, deren wirkliche Unmöglichkeit niemand nachgewiesen hat. So verwirrt und unklar die Lage auch ist, wir dürfen doch in ihr nur einen Uebergangszustand sehen, der nicht die Auflösung, sondern die Umbildung der christlichen Ideenwelt bedeutet. Welches ihr schließliches Ergebnis sein werde und vor allem auf welchem Wege sie sich durchsetzen werde, das vermag heute mitten im Kampfe niemand zu sagen. Aber wir dürfen gewiß sein, daß der höchste Ertrag der bisherigen Geschichte der Menschheit erhalten bleiben wird.

Aber auch so bleibt uns noch eine Frage übrig, und zwar die schwierigste und ernsteste von allen, die uns die Frage nach der absoluten Religion von neuem aufzunehmen zwingt. Sie ergiebt sich aus der eigentümlichen Natur des christlichen Erlösungsbegriffes. Dieser Erlösungsbegriff setzt nämlich voraus, daß das Christentum eine volle und endgültige, keinen Zweifel mehr übrig lassende Offenbarung des göttlichen Willens sei. So viel des Unerforschlichen übrig bleibt und so sehr die Gottheit nur einen Ausschnitt ihres Wesens den Menschen zukehren mag, es muß doch volle Gewißheit über ihren Willen gegenüber der Schuld und Sünde wie gegenüber dem tiefsten Lebensanspruch der Menschen verbürgt sein. Die Erlösung ist die Offenbarung Gottes, sie ist die von dieser Offenbarung ausgehende Gewißheit der Gottesgemeinschaft, die Kraft des mit Gott geeinigten Willens, die Leitung des Lebens und die Hoffnung der Vollendung: Glaube, Liebe, Hoffnung. So ist von dem Wesen des Christentums unabtrennbar, daß es eine **endgiltige** und für das menschliche Bedürfnis erschöpfende Offen-

barung des göttlichen Heilswillens zu sein beansprucht. Diesen Anspruch kann es nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben.

So ist also das Christentum doch als die absolute Religion anzuerkennen? Allerdings. Nur um diesen Preis ist es zu erleben und zu erfahren. Nur wer in dem Gott des Christentums das ewige Gute und das ewige Wahre, soweit es für Menschen überhaupt bestimmt ist, zu besitzen gewiß ist, kann seinen Ernst verspüren und seine Kraft an sich erproben. Eine schwankende Stimmungsseligkeit, die in ihm nur etwas möglicher Weise irgendwie Wahres erkennt, betrügt sich um seine Wirkung. Dabei handelt es sich nicht bloß um den Glauben an seine Wahrheit, sondern darum, daß bei ihm der Glaube an seine Wahrheit der Glaube an seine Absolutheit ist. An die Aechtheit ihres Ringes glauben alle Religionen und haben in diesem Glauben ihre Kraft. Aber daß es überhaupt nur einen ächten Ring geben könne und dürfe, das glauben nicht alle Religionen. Der Buddhismus und Neuplatonismus halten allerdings ihre Wahrheit für eine allgemeingiltige, aber sie können sich doch zugleich jede beliebige Erweiterung und Versetzung mit fremden Elementen denken. Denn sie verdanken ihre Allgemeingiltigkeit nicht einer überwältigenden, aus dem Wesen Gottes das Heil begründenden Offenbarung, sondern der philosophischen Notwendigkeit ihrer allgemeinsten Voraussetzungen über das Wesen der Welt und der Seele. In der Anschauung des Weltleides und des Wandelungsgesetzes oder des großen Emanations- und Remanationsprozesses empfinden sie religiöse Stimmungen und Forderungen die allerdings allgemeingiltiger und absoluter Art sind, die den Trieb und die Richtung auf eine absolute Religion enthalten, aber ihn nicht befriedigen und sicherstellen können, weil ihnen der feste Grund und Halt dieser Frömmigkeit in einem lebendigen, sein ewiges Wesen und Wollen klar offenbarenden Gotte fehlt. Sie stehen auf der Stufe des Durchbruches der absoluten Religion aus der beschränkten, particularistischen, an die gegebenen Natur- und Volksverhältnisse sich haltenden Religion, sie haben aber eben damit zugleich den festen Halt in einem bestimmten Gottesglauben verloren, der allein die Religion zur Religion macht. Die Absolutheit, die sie beanspruchen,

ist daher auch nur eine eingeschränkte. In seinen zahllosen Incarnationen kann der Buddha beliebig viel Neues offenbaren und der grübelnde Arhat kann seine Erkenntnis erweitern, wie er will. Der Mystiker kann in Ekstasen und Dämonenbeschwörungen die wundervollsten neuen Wahrheiten entdecken. Der Universalismus des Islam hingegen ist ein Erbe des Juden- und Christentums, das dem finsteren, fatalistischen, ächt semitischen Allah des Mohammed zugefallen ist und nur in der Allmacht dieses Gottes, nicht aber in einem aus seinem Wesen folgenden, innerlich notwendigen, religiös-sittlichen Heilsgute begründet ist. Auf seinen ersten großen Eroberungszügen hat daher auch der Islam die Ungläubigen nicht bekehren, sondern nur unterwerfen wollen und sie sorgfältig bei ihrem Unglauben erhalten, damit sie als die ernährenden Steuerzahler und Heloten der arabischen Militär- und Religionsgemeinde verwendbar blieben. Er hat auch die Reste nationalarabischen Heidentums niemals ganz überwunden. Das Christentum allein, das auf eine lebendige Offenbarung seines Gottes, seiner ewigen Forderungen und seines ewigen Gutes in einer von allen Wundern der Religionsgeschichte umstrahlten Person sich beruft, ist seinem Wesen nach notwendig absolute Religion und besitzt in seinem Gottes- und Offenbarungsglauben die Kraft der absoluten Religion. Der Glaube an diese Absolutheit ist das Wesen des christlichen Glaubens, der Hingabe der ganzen Seele an eine ewige, den Menschen erneuernde und vollendende Wahrheit ist. Es allein nimmt die Seele aus der Mannigfaltigkeit und Verworrenheit der Welt in die ewige Wahrheit auf, die nicht der Mensch mühsam, lückenhaft und immer noch zweifelnd ersinnt, sondern die ihm Gott geschenkt hat. Hierin ist auch der so vielfach mißverstandene „asketische" Charakterzug des Christentums begründet, durch den es die Welt herabsetzt zu relativer Gleichgiltigkeit und alle Kraft konzentriert auf den innersten Kern und das letzte Ziel alles Lebens, auf die Gemeinschaft mit Gott.

Es ist also allerdings unmöglich aus den Entwickelungsgesetzen der Religion die absolute Religion zu konstruieren oder das Christentum als solche zu beweisen. Aber es bleibt doch die Thatsache, daß das Christentum in einer Weise für sich die Ab-

solutheit in Anspruch nimmt, daß dieser Anspruch von seinem Wesen nicht abzutrennen ist, zugleich in einer Weise, die sich von dem Wahrheitsanspruch aller anderen Religionen unterscheidet. Sein Erlösungs- und sein Offenbarungsglaube sind Korrelate. Es kennt ein absolutes Heilsgut, weil es eine absolute Offenbarung kennt. Dieser Anspruch ist nicht zu beweisen, weil ein solcher Anspruch seiner Natur nach unbeweisbar ist. Aber sollte darum dieser Selbstaussage des Christentums der Glaube versagt werden müssen? Es handelt sich ja doch nicht blos um den Wahrheitsanspruch, wie ihn alle Religionen erheben, nicht um hochmütige Ausschließlichkeit und nicht um Rechthaberei, sondern um den Kern der Erlösung, eine Wirren, Sorgen und Schmerzen der Welt überwindende und versöhnende Offenbarung der göttlichen Gnade, um etwas, das in dieser Weise nirgends sonst beansprucht wird. Warum sollte dieser Anspruch nicht Recht haben können?

Der Grund des Widerstrebens ist gewöhnlich der, daß die gegenwärtige Wissenschaft von einer Grundanschauung des Werdens in seinem Verhältnis zum bleibenden Wesen durchdrungen ist, die nicht blos der Auffassungsweise der Bibel und den Formulierungen des griechischen Dogmas fremd gewesen ist, sondern die überhaupt alle Erscheinungen der Geschichte in den Strudel der geschichtlichen Relativität, in den Abgrund der „Entwickelung" zu verschlingen droht. In England und Amerika, wo einerseits der „Evolutionismus" Spencers herrscht und andererseits der Supranaturalismus der Dogmatik weniger verschämt ist als bei uns, wird dieser Gegensatz klarer empfunden und ausführlicher behandelt. Hier liegt in der That ein ernstes Problem der Theologie[1]). Auch hier ist natürlich kein direkter Beweis für das Recht

[1]) Diese Frage habe ich bereits in meinen früheren Aufsätzen ausführlich zu behandeln versucht. Inzwischen haben sich auch die Untersuchungen anderer Theologen gerade diesem Problem als dem zentralen zugewendet: Härings Tübinger Antrittsrede „Die Lebensfrage der systematischen Theologie die Lebensfrage des christlichen Glaubens", Tübingen 1895 und Harnacks Vortrag: „Das Christentum und die Geschichte", Leipzig 1895. Häring sucht das Problem dadurch zu lösen, daß er einerseits die relativistischen Konsequenzen des Entwickelungsgedankens durch

jenes Offenbarungsanspruches möglich. Es ist ausschließlich ein Ergebnis des Glaubens an den christlichen Gott, wenn man im christlichen Prinzip die Gottesoffenbarung anerkennt, die es selbst sein will, und von hier aus den Gang der Religionsgeschichte so versteht, wie es selbst ihn versteht. Ohne diese selbst nicht zu beweisende Grundvoraussetzung, fehlt jeder Antrieb und jede Grundlage für einen solchen Offenbarungsglauben. Wohl aber vermag die wissenschaftliche Zergliederung und Durchdenkung des Entwickelungsbegriffes zu zeigen, daß dieser Begriff selbst wie alle großen Methoden des Denkens ein Knäuel von Problemen ist, ein Gefäß, in das der verschiedenartigste Inhalt gelegt werden kann. Nicht aus dem Begriffe selbst ergiebt sich Möglichkeit oder

den Hinweis auf die Forderung des Willens nach einem absoluten ethischen Ideal entwurzelt und andererseits aus der inneren, am geschichtlichen Christus entstehenden Erfahrung die Absolutheit der Persönlichkeit Jesu begründet. Die erstere, vermutlich an Sigwarts Logik anknüpfende Gedankenreihe bedarf einer näheren Ausführung, für die wir gewiß alle sehr dankbar wären. Gegen die zweite Gedankenreihe habe ich allerdings einzuwenden, daß für die Frage nach der Absolutheit in dem Zusammenhange des Entwickelungsgedankens in erster Linie nur das christliche Prinzip in Betracht kommen kann und daß erst von der Absolutheit des Prinzips aus auch die Einzigartigkeit Jesu zum Verständnis und zur Anerkennung kommen kann. Dabei bleibt ein inneres und dauerndes Verhältnis von Person und Prinzip durchaus zu Recht bestehen. In der That hat auch Harnack wesentlich von dieser Grundlage aus die Absolutheit des Christentums behauptet. Innerhalb der allgemeinen religiösen Entwickelung das Christentum und dieses letztere sich stützend und berufend auf eine unüberbietbare Offenbarung und Bürgschaft in der Person Jesu: das ist sein Gedankengang, der durch glänzende Darstellung großen Eindruck macht. Als Systematiker habe ich freilich gegen die Behandlung der grundlegenden Begriffe durch den großen Historiker manche Bedenken. Aus dem Gegensatz von Entwickelung und Persönlichkeit allein läßt sich die Frage nicht beantworten. Die Persönlichkeiten sind doch immer Glieder des Entwickelungsganges und gerade die schöpferischen sind Uebergänge und Ausgangspunkte zu besonderen Entwickelungsreihen. Es handelt sich vielmehr um das Verhältnis von Entwickelung und Entwickelungsertrag, ob man einen absoluten Ertrag überhaupt anerkennen, und wenn das der Fall ist, warum man ihn gerade in einer bestimmten Reihe innerhalb des Gesamtprozesses anerkennen dürfe. Auch die Gleichsetzung von „Prinzip“ und Lehre wird dem durch den Begriff „Prinzip“ angedeuteten Problem nicht gerecht.

Unmöglichkeit des Offenbarungsglaubens, sondern aus den Voraussetzungen, unter denen er gehandhabt wird. Es giebt eine ästhetisch-idealistische und eine mechanisch-naturalistische Auffassung und Verwertung dieses Begriffes. Es ist auch eine Verwertung unter der Voraussetzung des Glaubens an eine lebendige Gottheit möglich und sie vermeidet sogar manche Schwierigkeiten, die jenen anderen anhaften. Der Entwickelungsgedanke in seiner Anwendung auf die organische und psychische Welt bedeutet ja eben, daß in den Anfängen thatsächlich etwas enthalten ist, was erst nach und nach in der Zeit aus ihnen herausgebildet wird, worauf aber jene Anfänge durch innere Triebkraft angelegt waren und dessen Verwirklichung in einer über die einzelnen Zeitabschnitte übergreifenden, vom Zweckgedanken geleiteten Kraft begründet ist. Der Entwickelungsgedanke enthält in sich selbst von Hause aus eine teleologische Metaphysik, die Forderung der Verwirklichung des im ersten Anfang schon mitgesetzten Endzieles. Das ist seine einzige klare Fassung. Wenn daher im Christentum und seiner Entfaltung das teleologische Endziel der religiösen Entwickelung gesehen wird, so widerstreitet das wenigstens nicht den Konsequenzen dieses wissenschaftlichen Grundbegriffes, den mit allen seinen Konsequenzen anzuerkennen auch dem Theologen unbedingte wissenschaftliche Pflicht ist. Aber freilich weiter reicht die Wissenschaft nicht. Daß das Christentum eine endgültige Offenbarung Gottes sei, ist reiner Glaube, mit dem man es versuchen muß, ob er hält, was er verspricht, und den man eben deshalb nicht allzu pedantisch wegen der Formen quälen darf, die er sich giebt.

Aber auch die Möglichkeit von alledem zugegeben, so scheinen damit doch die alten Bedenken wiederzukehren. Wir kennen ja doch nur einen kleinen Ausschnitt aus der menschlichen Geschichte, der nach rückwärts und vorwärts von Dunkel umschlossen ist. Ist es da nicht mehr als vermessen, gerade innerhalb eines solchen Ausschnittes die absolute Religion finden zu wollen? Sieht das nicht aus wie ein glücklicher Zufall? Das wäre ein ernstes Bedenken, wenn wirklich eine unbegrenzte Fülle von Ideen die Menschen beherrschte, wenn unsere bisherige Geschichte nur ein zufällig gerade unter die Beleuchtung unseres Wissens geratener Winkel der

Menschheitsgeschichte wäre. Allein die Summe der Ideen, die unseren Ausschnitt beherrschen, ist zwar in der Form, die sich geben, unermeßlich, aber in ihren inhaltlichen Haupttypen verschwindend gering. Wir dürfen daher annehmen, daß sie überhaupt nur eine sehr beschränkte sein werde. Dieser Ausschnitt selbst aber umfaßt thatsächlich alles, was an großen Kulturen aus der prähistorischen Roheit hervorgegangen ist, und zeigt uns den Zusammenfluß dieser Kulturen zu einer Weltkultur, die im Wesentlichen von den Völkern des Mittelmeeres erarbeitet worden ist und bis heute getragen wird. Wir dürfen also annehmen, daß in diesem Ausschnitt die tiefsten und besten Kräfte der Menschheit bereits sich zu ihren grundlegenden Leistungen zusammengefaßt haben. Was ich am Anfang als Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit bezeichnet habe, daß nämlich in diesem Ausschnitt die tiefsten Probleme und die wesentlichen Kräfte der menschlichen Geschichte bereits in Bewegung geraten sind, darf als Thatsache behauptet und in seiner Tragweite noch nachdrücklicher betont werden. In Religion, Moral und Kunst hat die bisherige Geschichte, die doch die größten Gegensätze der Unkultur und der Ueberkultur schon mannigfach nebeneinander zeigt, nur eine ganz geringe Zahl von Grundtypen hervorgebracht. Und diese Typen stehen unter einander in einem der Hauptsache nach durchsichtigen Zusammenhang, der zeigt, wie unendlich langsam der menschliche Geist an seinen Hauptproblemen arbeitet und wie unendlich mühsam er die einfachsten Konsequenzen seiner grundlegenden Anlagen und Erfahrungen zieht. Was ich an der Religionsgeschichte als Zug der Entwickelung zeigte, ist nichts anderes als die Entwickelung der Konsequenzen der religiösen Anlage überhaupt. Wie leicht und schnell folgt diese Entwickelung bei der nachträglichen Analyse aus ihren Grundlagen und wie unendlich mühselig und langsam hat die Menschheit sie gezogen und zieht sie dieselben heute noch! Das beweist nichts anderes, als daß die Möglichkeit verschiedener Inhalte des menschlichen Geistes eine sehr begrenzte ist und die Phantasie sich durchaus keine unbegrenzte Veränderlichkeit ausdenken darf. Das menschliche Wesen mit seinen Grundlagen, wie wir es in den verschiedenen geschichtlichen Gruppen überall wieder erkennen, ist ein sehr begrenztes, und die Entwicke=

lung seine Inhaltes in der Geschichte ist darum eine nicht minder eng begrenzte. Das vorige Jahrhundert hat überall nur das Identische gesehen und dabei gewiß vielfach geirrt. Aber das unsere irrt nicht minder, wenn es von dem Entwickelungsbegriff und dem zauberischen Einblick in die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Formen berauscht sich eine unbegrenzte Variabilität erträumt, bei der es nicht möglich sei, Ziel und Ende zu ahnen. Im Wesen des menschlichen Geistes liegen nur einige wenige Möglichkeiten, und es wird schwerlich seine Aufgabe sein, niemals über seinen höchsten Ertrag im Klaren zu sein. Es ist vielleicht wahrscheinlicher, daß er verhältnismäßig bald sich die Einsicht in diesen tiefsten Grund und besten Ertrag seines Wesens erringt, um dann in weiterer Arbeit immer wieder zu erwerben, was er ererbt hat, damit er es als sein Eigenes besitze und entfalte.

Die Anwendung dieser Sätze auf die religiöse Entwickelung ergiebt sich von selbst. Die christliche Idee erscheint als die einfache, von aller nationalen Besonderheit und aller Naturreligion befreite Konsequenz der religiösen Grundanlage überhaupt. Daß sie deshalb die absolute Religion sei, ist damit nicht im strengen Sinne zu beweisen, aber es erscheint doch als etwas Naheliegendes und Wahrscheinliches. Ihr Anspruch braucht nicht dem ängstlichen oder hochmütigen Zweifel zu begegnen, als wäre in tausend Jahren Bedürfen und Wollen der Religion vielleicht ein ganz anderes. Vor allem aber ist hierbei zu beachten, daß das Christentum ja selbst nichts Starres und Unwandelbares, sondern die Triebkraft einer reichen Entwickelung ist, die in der mühsamen Arbeit von fast 2000 Jahren erst die einfachen Konsequenzen und den einfachen Wesenskern aus den Formen herauszubilden beginnt, welche von seiner jüdischen Entstehung und seiner, auf griechisch-römischem Boden erfolgten Kirchenbildung her seine erste geschichtliche Gestalt bedingt haben. Es ist ein von der vorausgegangenen Entwickelung vorbereitetes, auf die Persönlichkeit Jesu sich begründendes und stützendes Prinzip, das den von Anfang an in ihm gesetzten Inhalt erst nach und nach entfaltet und dabei den verschiedensten Gesammtlagen sich anpaßt. Die menschlichen Dinge wachsen langsam, und ihre großen Ziele sind durch das Wesen

des Menschen auf eine geringe Zahl eingeschränkt. In dem Bilde Lessings gesprochen, bedeutet das Christentum das Ende der vorchristlichen Erziehung des Menschengeschlechtes und ist es die Grundlage einer christlichen Erziehung. Die neueren Jahrhunderte haben die allmähliche Auflösung der auf Antike und Katholizismus begründeten Kultur gebracht, und diese ungeheuere Erschütterung ist natürlich auch eine Erschütterung des Christentums selbst. Aber was sich hierbei geltend macht, um es zu ersetzen oder zu verdrängen, ist teils keine neue Kraft, sondern der Rückgriff auf ältere Kulturen, teils etwas Neues, aber keine religiöse Kraft. Die Aufgabe der Erhaltung und Neugewinnung der sittlichen und idealen Kräfte, die wir dabei in einem erschreckenden Maße schwinden sehen, wird allein der Religion verbleiben, die ein absolut Gutes und ein absolutes Ziel kennt, die hierbei nicht auf menschliches Mühen und Erfinden, sondern auf göttliche Offenbarung sich stützt. Und das ist das Christentum.

Damit sind die gegenwärtigen Untersuchungen zu ihrem Ausgangspunkte zurückgekehrt. Sie haben die Anschauung zu begründen versucht, daß die Religion ein eigentümliches, selbständiges Ding für sich sei, das man deshalb seinem eigenen Gange überlassen dürfe und müsse, das seine Gewißheit und seinen Inhalt in sich selber trägt und bei dem es in Zeiten der Krisis nur die Hemmnisse zu beseitigen gilt. Die Fäden, aus denen das Gesamtleben der Menschheit sich zusammenwebt, verwirren und entwirren sich beständig. Es ist deshalb zu allen Zeiten die Hauptaufgabe einer wissenschaftlichen Orientierung, die einzelnen Fäden klar zu legen und deren Zug zu verfolgen. Das ist in der schmerzenreichen Verwirrung aller Fäden, welche die letzten Jahrhunderte so groß und so schwierig macht, die einzige Aufgabe, welche sich von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus die Theologie stellen kann. Wohl uns, wenn wir sicher sein dürfen, den richtigen Lauf desjenigen Fadens herausgefühlt zu haben, der das ganze Gewebe zusammenhält. Wenn wir dessen sicher sind, können wir die mancherlei Wirren der Dogmatik, die ja oft nichts anderes ist als der Kampf um die Nuance und die ja keineswegs nur durch wissenschaftliche Motive bestimmt ist, mit verhältnismäßiger Gefaßtheit ertragen.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
in Freiburg i. B. und Leipzig.

In meinem Verlage erschien:

Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?

Von

D. Gustav Krüger,
Professor der Theologie zu Giessen.

M. 1.20.

Das **evangelische Gemeindeblatt für das Herzogthum Braunschweig** schreibt in seiner Nr. 50 des Jahrgangs 1895:

„Diese Broschüre hat für uns ein besonderes Interesse zunächst darum, weil ihr Verfasser diesen Winter in Braunschweig einen Vortrag über die Entstehung des Neuen Testaments halten wird; nach dem Inhalte der Schrift, dem lebendigen, anregenden Tone, der darin herrscht, und den vielen feinen Ausführungen, die das Schriftchen bringt, können wir der sicheren Zuversicht sein, daß der Vortrag sehr viel Interessantes bieten wird. — Es kommt aber noch ein Umstand hinzu, der uns veranlaßt, das Heft, dessen Inhalt eigentlich nur für Theologen ein spezielles Interesse hat, einem weiteren Leserkreise zu empfehlen: Bekanntlich läßt die „**Luthardtsche Kirchenztg.**", das auch in unseren theologischen Kreisen stark verbreitete Hauptorgan der außerpreußischen Konfessionellen, keine Gelegenheit vorübergehen, die ihr geeignet scheint, die „moderne Theologie" anzugreifen. Bei der Anzeige der Krügerschen Schrift bringt sie nun einen Artikel, der alles bisher dagewesene übersteigt, und der wohl imstande ist, dem schlichten Landpastor — der natürlich die Schrift Krügers selbst nicht in die Hand bekommt — ein gelindes Gruseln einzujagen. Sie zitiert das Gespenst (!) David Friedr. Strauß. Krüger soll „Strauß redivivus", ja „revenant" sein. Was ist daran wahr? Zweierlei: Krüger zitiert einmal einen Ausspruch von Strauß mit Beifall; aber das ist noch nicht das gefährlichste. Er schreibt sogar folgende Worte: „Giebt es doch

Menschen genug, die der regelmäßigen Sonntagspredigt keinen Gefallen, geschweige denn eine andauernde Erbauung abzugewinnen vermögen, und die doch durch die Matthäus-Passion, die Spiele von Oberammergau, und wohl auch durch den Rubinsteinschen Christus nicht nur ästhetisch angeregt werden, sondern einen persönlichen Eindruck von Christus empfangen und dadurch sittlich gekräftigt, religiös getröstet werden." Das erinnert den Kritiker an eine weithin bekannte Stelle in Strauß' „Altem und Neuem Glauben", der für den Gebildeten an die Stelle religiöser Anregung Kunstgenüsse setzen will. Dabei übersieht der Kritiker gänzlich den gewaltigen Unterschied beider Aussagen: der eine will die Religion abschaffen und die Kunst an deren Stelle setzen, der andere will die Kunst zur Dienerin, zur Wegebereiterin der Religion machen. Der eine erklärt rundweg: „wir" sind nicht mehr Christen; der andere schreibt: „Die religiöse Wirklichkeit ist uns dargeboten in der Person Jesu von Nazareth . . . Hat jemand im Glauben an seinen Christus Trost gefunden, so überlaßt es ihm doch, in welchen Formen er die religiöse Wirklichkeit sich zurechtlegen will". Und das soll dasselbe sein? ist das nicht ein Unterschied wie Tag und Nacht? Gerade mit Rücksicht auf Luthardts erbitterten Angriff möchten wir Krügers Schriftchen gern in vielen Händen sehen; man würde dann erkennen, daß die moderne Theologie, selbst wo sie die alte Bedeutung der Dogmen nicht mehr anerkennt, doch Christus selbst innig und herzlich festhält und in ihm den einzigen Trost findet im Leben, und daß nur der blindmachende Parteigeist einen Krüger mit einem Strauß zusammenstellen kann."

Bestellungen nimmt jede Sortimentsbuchhandlung, sowie die Verlagshandlung, entgegen.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)
in Freiburg i. B. und Leipzig.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. Br.

Bestellzettel.

D..... Unterzeichnete bestellt bei der Buchhandlung von

....

aus dem Verlag von **J. C. B. Mohr** in **Freiburg i. B.** und **Leipzig**

............**Krüger,** Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? M. 1.20.

Ort und Datum: Name:

....

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (P. Siebeck)
in Freiburg i. B. und Leipzig.

Einladung zur Subscription

auf die soeben erscheinende

Neue Ausgabe der ersten Auflage von

Dr. **Alfred Krauss'**
weil. Professors der Theologie in Strassburg

Lehrbuch der praktischen Theologie

(2 Bände)

in 14 zwanglosen Lieferungen à M. 1.—.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Band I: Allgemeine Einleitung. **Liturgik. Homiletik.**
Band II: **Katechetik. Pastoraltheorie.**

Das Werk wurde bei seinem Erscheinen von der Kritik als eine „reife Frucht eines theils im praktischen Kirchendienst, theils im akademischen Berufe zugebrachten Lebens" begrüsst. Ausgezeichnet durch Klarheit und Präcision des Ausdrucks, nicht blos bei der Theorie verweilend, sondern auch die Technik des Kirchendienstes zur Geltung bringend, bietet Krauss' Lehrbuch eine Fülle anregender und fördernder Gedanken und giebt dem Geistlichen, insbesondere dem jüngeren, überaus werthvolle Anregung und Winke für Vertiefung der Aufgaben seines Amtes und zweckentsprechende Ausübung seiner Amtsthätigkeit.

Herr Professor H. J. Holtzmann spricht sich in der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen zweiten Bande des Werkes über die „Pastoraltheorie" dahin aus:

„Wo nach den hier entwickelten Grundsätzen und in dem hier zum Ausdruck gelangten Geist pastorirt würde, da wäre es gut bestellt um Kirche und Volk. Es ist das eines der trefflichsten Pfarrerbücher, die wir haben, und auch, was nicht Pfarrer ist, ja sogar, was dem Cultus und öffent-

lichen Kirchenwesen ziemlich fremd und kühl gegenübersteht, müsste sich über der Lectüre dieser Vorlesungen doch wohl sagen, dass für Gesundung und Gesunderhaltung unserer gesellschaftlichen Zustände die Existenz eines Standes, dessen Wirksamkeit in den hier gezeichneten Bahnen sich bewegt, von unberechenbarer Bedeutung sein kann. Möchte in dieser Richtung eine wohlthätige Wirkung, wie sie zuvor von dem gesprochenen Worte ausgegangen war, so jetzt auch dem geschriebenen beschieden sein!"

Und ein Recensent hebt hervor:

„Bei keinem Zweige der theologischen Wissenschaft zeigt sich die unumgänglich nothwendige Wechselwirkung von Theologie und Kirche so hervorstechend, wie bei dem Fach der praktischen Theologie und das Krauss'sche Buch giebt uns eine lebensvolle Probe von diesem Miteinander- und Füreinanderarbeiten des praktischen und akademischen Berufs."

Bestellungen nehmen die Sortimentsbuchhandlungen entgegen.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)
in Freiburg i. B. und Leipzig.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. Br.

Bestellzettel.

Der Unterzeichnete subscribirt bei ....

....

auf

..........**Krauss, Lehrbuch der praktischen Theologie.** (2 Bände.) Neue Ausgabe der ersten Auflage in 14 zwanglosen Lieferungen à M. 1.—

Lieferung I u. ff.

(Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. B. und Leipzig)

und wünscht nach Fertigstellung Zusendung von je

.... **Original-Einbanddecke** zu Band I und II.

Ort, Wohnung und Datum: Name:

....

Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi.

Von

Karl Ziegler,
Stadtpfarrer in Aalen.

Es wird der „modernen Theologie" und ganz besonders der „Schule Ritschls" vorgeworfen, daß sie sich an der Thatsache der Auferstehung scheu mit möglichst unbestimmten Redewendungen vorbeidrücke. Und soviel ist ja wahr: manche Theologen haben sich gewöhnt, die Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen als „zufällige Geschichtswahrheiten" dahingestellt sein zu lassen und einfach auf Grund des Gesamteindrucks der Person Christi, namentlich unter dem Eindruck der Einzigartigkeit des inneren Lebens Jesu ihren Glauben an Christus als den eingebornen Sohn Gottes und als das auch jetzt noch lebendige, unsichtbar fortwirkende Haupt der christlichen Gemeinde zu bekennen. Die Unsicherheit und Unbeständigkeit in den Ergebnissen der Bibelkritik nötigt eben den Glauben, sich auf ein von solchem Wechsel unberührtes Gebiet zurückzuziehen. Auch diejenigen, welche so zuversichtlich die buchstäbliche Thatsächlichkeit der in den biblischen Osterberichten erzählten Vorgänge behaupten, führen in ihrer Weise eine ähnliche Rückzugsbewegung aus. Denn es macht sich bei ihnen eine bedenkliche Scheu vor ernstlichem Eingehen auf kritische Fragen und ein gegenüber von triftigen Einwänden oft recht willkürliches und gewaltsames Uebergehen zur Tagesordnung bemerklich.

So berechtigt es ist, dem Glauben ein unantastbares Gebiet retten zu wollen, so vergeblich ist es, den Fragen der Kritik aus-

zuweichen. Die biblischen Berichte sind nun einmal wie sie sind und bilden jahraus jahrein die Texte unserer Osterpredigten, den Stoff des Jugendunterrichts, haften daher unvertilgbar im christlichen Volksbewußtsein. Fordern sie nun durch ihre thatsächliche Beschaffenheit und durch ihr gegenseitiges Verhältnis die Kritik so heraus, daß auch dem Laien ohne gelehrtes Studium immer wieder die wohlbekannten, allen Zweifel aufsteigen müssen, so ist es auch Aufgabe der Theologie, sich apologetisch mit diesen Zweifeln zu beschäftigen. Die Kritik überhaupt abzuweisen thut gerade an diesem heiklen Punkt je länger, je weniger gut. Auf der anderen Seite geht es aber auch nicht an, jede Art von Kritik durch Stillschweigen scheinbar zu billigen, indem man die Glaubensaussagen über die Auferstehung so unbestimmt hält, daß jede beliebige kritische Ansicht von dem geschichtlichen Hergang der Sache damit vereinbar zu sein scheint. Die jetzt gangbare Rede von einer „gläubigen" und einer „ungläubigen" Kritik ist nicht ganz ohne Berechtigung. Es ist in der That ein Unterschied, ob die Kritik geübt wird vom Standpunkt des Glaubens an Jesus als den Christus, oder nicht. Wer an Christus glaubt, wird das biblische Material, auch wenn er kritisch nach streng wissenschaftlicher Methode verfährt, anders bearbeiten, als wer nicht an ihn glaubt; er wird nämlich überhaupt nicht bloß geschichtliche, sondern immer zugleich religiöse Kritik üben. Die religiöse Beurteilung wird stets die leitenden, ausschlaggebenden Gesichtspunkte liefern, die wissenschaftliche Methode der Geschichtskritik wird als bloßes Mittel zum Zweck der Wahrheitserforschung eine dienende Rolle spielen.

Was ist denn nun das zu bearbeitende biblische Material? Es ist vor allem der biblisch beurkundete Auferstehungsglaube der Apostel; weiter zurück der in den Herrnsprüchen ausgesprochene Glaube Jesu an seine bevorstehende Auferweckung, Erhöhung und Wiederkunft; sodann natürlich die einzelnen biblischen Berichte über den geschichtlichen Hergang der Auferstehung und der Erscheinungen des Auferstandenen.

Bearbeitung, kritische Bearbeitung dieses Materials ist notwendig. Aus dem Glauben an Christus folgt durchaus nicht kritiklose Annahme alles dessen, was laut Zeugnis des Neuen

Testaments die Apostel geglaubt und im Glauben erzählt haben, geschweige denn Annahme der gesamten, im Neuen Testament enthaltenen Ueberlieferung, nicht einmal ohne weiteres Annahme alles dessen, was Jesus selbst geglaubt hat. Vielmehr wird der gläubige Christ gerade durch das, was die Bibel, wie sie nun einmal ist, ihm darbietet, befähigt, religiöse und, wofern er die wissenschaftliche Methode sich anzueignen vermag, auch geschichtliche Kritik zu üben, indem er auf den Grund des Glaubens der Apostel und auf den Grund des Glaubens Jesu zurückgeht, die zeitgeschichtlich bedingte Vorstellungsform von dem Glauben selbst scheidet und in den sämtlichen Einzelberichten des Neuen Testaments die zu Grund liegende Thatsache trennt von der Auslegung dieser Thatsache und überhaupt von allen erkennbaren Zuthaten der frommen Ueberlieferung.

Religiöse Kritik, d. h. in unserem Fall die Kunst der Scheidung des religiös Wesentlichen vom religiös Unwesentlichen, üben unbewußt unzählige Laien, indem sie den Glauben an das lebendige Haupt der Gemeinde festhalten, ohne sich viel um die verschiedenen Meinungen über den Hergang der Ostergeschichten zu kümmern. Religiöse Kritik übt bewußt oder unbewußt jeder Prediger, der einfach den lebendigen Christus predigt in Anknüpfung an die biblischen Osterberichte, ohne deren Einzelheiten auf ihre Geschichtlichkeit zu pressen, und ohne dogmatische Folgerungen aus diesen Einzelheiten zu ziehen.

Es dürfte aber von Nutzen sein, wenn wir solche religiöse Kritik mit klarem Bewußtsein üben und ihr ebenso bewußt die geschichtliche Kritik, soweit diese bereits wirkliche Ergebnisse aufzuweisen hat, dienstbar machen.

Wir stellen uns also von vornherein dar als solche, die an Christus glauben, und suchen vom Standpunkt dieses Glaubens aus folgende Fragen zu beantworten:

1. Wie ist religiös und geschichtlich zu urteilen über den Auferstehungsglauben der Apostel?
2. Wie über den Glauben Jesu an seine bevorstehende Wiederbelebung und sein persönliches Wiedereingreifen in die irdische Geschichte?

3. Wie über die neutestamentlichen Ostererzählungen?

Indem wir dabei die religiöse Beurteilung des im Neuen Testament vorliegenden Stoffs mit der geschichtlichen Kritik desselben verbinden, werden wir zwar alle Hauptfragen der historischen Kritik kurz berühren müssen, denselben aber nicht das entscheidende Wort lassen, sondern ihre Bedeutung auf das gebührende Maß zurückführen und so der endlosen Erwägung der unzähligen, noch schwebenden, kritischen Streitfragen entgehen. Wir hoffen darthun zu können, daß gewisse einfache, positive Ergebnisse der historischen Kritik, die in der modernen Theologie nachgerade fast zum Gemeingut geworden sind, durchaus dem entsprechen, was auch der Glaube für das Wesentliche und Unveräußerliche ansehen muß[1]).

1. Wie ist religiös und geschichtlich zu urteilen über den Auferstehungsglauben der Apostel?

In den ersten Jüngern, so lang sie Jesum noch bei sich hatten, sträubte sich jede Faser gegen den Gedanken, daß auch ihn das allgemeine Todesschicksal ereilen könnte. Seine Gegenwart hatte ihnen den Himmel aufgethan, hatte sie alle Schranken der Zeit vergessen gemacht. Und nun hing er am Kreuze, blutig und bleich; sein Haupt hatte sich geneigt im Tode, und zerschlagenen Herzens legten sie den entstellten Leichnam ins Grab. Es traf ein, was Jesus ihnen, betrübt bis zum Tod, vorausgesagt hatte: sie wurden alle irre an ihm. Bis zuletzt hatten sie trotz aller Todesweissagungen gehofft, das Schreckliche könne und dürfe nicht eintreten. Halb trotzig, halb verzagt sahen sie's herankommen. Als es kam, waren sie wie betäubt. Wohl hatten sie's zum Teil begriffen, daß der Weg Jesu und ihr eigener Weg ein Weg der Entsagung und Selbstverleugnung sei; auch glaubten sie bereit zu sein, den herrlichen Lohn des Gottesreichs in schwerem, ja blutigem

---

[1]) Was hier folgt, ist der Hauptsache nach ein Ausschnitt aus einer größeren, apologetischen Schrift, an der Verfasser arbeitet. Daher kommt es auch, daß er von dem kühlen Ton der Abhandlung ziemlich stark abweicht. Er hofft aber ebendamit dem ausgesprochenermaßen zugleich praktisch kirchlichen Zweck dieser Zeitschrift zu dienen.

Kampf zu erringen. Aber beständig vermischten sich bei ihnen gerade in der letzten Entscheidungszeit mit dem Willen der Selbstverleugnung die unklaren Wünsche und Erwartungen einer aufgeregten Phantasie. Was Jesus aus seinem einzigartigen Glauben heraus mit voller innerer Wahrheit sagen konnte von seiner sofortigen Wiedereinsetzung in die himmlische Königswürde nach Schmach und Tod, das verwirrte sich in dem noch immer wesentlich jüdischen Geiste der Jünger zu religiösen Wahnvorstellungen. Sie faßten davon nur soviel auf, als zu ihren Wünschen stimmte. Wenn der Haß der Feinde, wenn der Tod es wagten, Hand an den Messias zu legen, so sollten sie ihm nichts anhaben können, so mußte es alsbald mit Zeichen und Wundern offenbar werden, daß auch das den Genossen des Reichs nur zum Heil diene. Die Feinde mußten öffentlich zu Schanden werden; das Leiden und Sterben des Messias aber, wenn es je eintrat, mußte jedenfalls auf eine Weise geschehen, die unmittelbar zugleich seine Verherrlichung offenbar machte und ihn zum Schrecken für die Verächter auch im Tode noch als den starken Gottessohn erscheinen ließ[1]. So etwa hatten sich die Jünger die Leidensverkündigungen zurechtgelegt. Darum als nun der blutige Ausgang in der rohesten, grausamsten Gestalt gemeiner Wirklichkeit über sie hereinbrach, da hielt ihr unverwahrtes Herz nicht stand, und sie nahmen alle Anstoß. Verscheucht irrten sie umher wie zersprengte Schafe (Mark 14 27 Matth 26 31) in der Gemütsverfassung des Petrus, der seinen Herrn verleugnet hatte, oder in der Stimmung jener Emmausjünger, die das, wa sbei jedermann das Gespräch des Tages bildete, nur im Tone völliger Mutlosigkeit zu nennen vermögen: „das von Jesu von Nazareth, welcher war ein

---

[1] Nachklänge derartiger jüdischen Erwartungen kann man in den evangelischen Berichten von der Finsternis, dem Erdbeben, dem Zerreißen des Tempelvorhangs, dem alsbaldigen Auferstehen „vieler Leiber der entschlafenen Heiligen" finden, das im Augenblick des Todes Jesu eingetreten sein soll. Die weitverbreitete Annahme, daß hier ein wirkliches Naturereignis, etwa ein furchtbarer Gewittersturm, vielleicht von einem Erdbeben begleitet, in den Evangelien religiös gedeutet werde, und daß diese Deutung ihr gutes Recht habe, ist hiedurch nicht ausgeschlossen.

Prophet, mächtig von Thaten und Worten, vor Gott und allem Volk; wie ihn unsre Hohepriester und Obersten überantwortet haben zum Todesurteil und gekreuziget. Wir aber hofften, er sei der, der Israel erlösen sollte!" (Luk 24 19 ff.).

War er's denn nun, oder war er's nicht? — Vor diese Frage sind auch wir gestellt, wie die ersten Jünger.

Wir wissen, daß kurze Zeit nach dem Tode Jesu ihre trostlose Niedergeschlagenheit sich in triumphierende Freude, unerschütterlichen Zeugenmut und weltüberwindenden Glauben verwandelte, und daß sie begeistert überall verkündigten: „Wir haben den Herrn gesehen! Der Herr ist auferstanden!"

Woher diese Wandlung? War es nur der natürliche Rückschlag des inneren Lebens der Jünger gegen den äußeren Druck der niederschmetternden Thatsache der Kreuzigung, das plötzliche Wiederaufschnellen der Geisteskraft, die sie ihrem täglichen Umgang mit Jesu verdankten, die Wiedergeburt der Glaubensgedanken, die er ihnen eingepflanzt hatte? War es dieser innere Seelenvorgang, der sich in der heißblütigen Phantasie der einfältigen, galiläischen Fischer zu einem Gesicht, ja zu einem äußeren, greifbaren Ereignis verdichtete? Oder war es wirklich, wie sie an ihrem Teile jedenfalls felsenfest glaubten, der zu neuem, verklärtem Leben erweckte Jesus selbst, der sich ihnen geoffenbart hat?

Gewiß kann die Macht der Gedanken des Evangeliums nicht hoch genug angeschlagen, die innere Gährung und Aufregung der auf den Tod Jesu folgenden Tage des Vermissens nicht gewaltig genug gedacht werden. Sie war sicherlich stark genug, um auch Gesichte erzeugen zu können. In heißer Sehnsucht nach dem verlorenen Bräutigam begehrten gewiß die Jünger „zu sehen einen einzigen Tag des Menschensohnes" (Luk 17 22). Konnte da nicht der leidenschaftliche Wunsch der Sehnsucht ihnen die innere Anschauung des Vermißten mit solcher Lebhaftigkeit vor die Seele rufen, daß zuerst etwa die leicht erregbaren Frauen, dann Petrus und die übrigen Apostel in Augenblicken der Verzückung wirklich ihn selbst zu sehen glaubten? Daß auf diese natürliche, nur allzu menschliche Art Gesichte entstehen können, hat die allgemeine

Religionsgeschichte schon an hundert Beispielen gezeigt. Und die Beschaffenheit der neutestamentlichen Osterberichte scheint diese natürliche Erklärung zu begünstigen, ja beinahe zu fordern. Denn dem ältesten Bericht in I Kor 15 $_{4-8}$, der einfach die Erscheinungen aufzählt, ohne ihre Art und Weise näher zu beschreiben, stehen die sinnlich ausmalenden, uns poetisch anmutenden Schilderungen der doch mindestens zehn Jahre später verfaßten Evangelien gegenüber, die von einem sich Betastenlassen, von einem Essen des Auferstandenen mit seinen Jüngern zu erzählen wissen und überhaupt die verschiedenen Erscheinungen, besonders die Vorgänge am leeren Grab in einer offenbar bereits durch die dichtende Volkssage veränderten Gestalt überliefern.

Die große Wahrscheinlichkeit des Eindringens sagenhafter Elemente muß ehrlich zugestanden, auf genaue, für jeden Christen bindende Feststellung des geschichtlichen Hergangs der Auferstehung und der Erscheinungen einfach verzichtet werden. Das allein Sichere ist und bleibt die von keiner Kritik anfechtbare Thatsache, daß die ersten Jünger lebten und starben in der festen Ueberzeugung, ihren auferstandenen Herrn in verklärter Gestalt gesehen zu haben, eine Thatsache, deren unermeßliche Tragweite nur der unterschätzen kann, der die Kraft des christlichen Auferstehungsglaubens und die Bedeutung der Person Christi in demselben nicht kennt.

Die Thatsache ist allerdings verschiedener Deutung oder Auslegung fähig. Der Geschichtsforscher mag es immerhin der Probe halber versuchen, mit einer rein natürlichen Erklärung auszukommen. Allein wir sagen: er kann die Möglichkeit der entgegengesetzten, gläubigen Auslegung mit wissenschaftlichen Gründen nicht bestreiten. Es steht vonseiten der besonnenen, wissenschaftlichen Kritik jedermann frei, zu glauben, daß Jesus lebt, und daß er selbst in eigener Person es war, der sich den Jüngern, sei es auch nur innerlich in einem von ihm selbst bewirkten Gesicht, als der Verklärte geoffenbart hat. Ja wir fügen hinzu: diese gläubige Auslegung hat die überwiegende, geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, denn sie erklärt am besten die Art und die bis heute fortdauernde Wirkung des Christenglaubens;

und sie ist geradezu die einzig mögliche Auslegung wenigstens für den, der von der Wahrheit der im geschichtlichen Erdenlauf Jesu gegebenen Gottesoffenbarung überzeugt ist.

Einen zwingenden, wissenschaftlichen Beweis für die Thatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi kann es nicht geben. Es wäre auch seltsam, wenn der Gott, der seine ganze Offenbarung von Anfang an auf den freiwilligen Glaubensentschluß empfänglicher Herzen angelegt hat, am entscheidendsten Punkte den Zwangsweg betreten hätte, um auch kalten Seelen eine widerwillige Zustimmung abzunötigen. Unsere ganze Frage läßt sich durch kritische Geschichtsforschung einfach nicht entscheiden, da es sich dabei in letzter Instanz um die religiöse Stellungnahme des einzelnen zu der Person Christi und zu dem Vater Jesu Christi handelt.

Will jemand ganz im allgemeinen bestreiten, daß ein Toter zu neuem, höherem Dasein erwachen könne, daß es eine höhere, unsichtbare Welt über dieser irdischen gebe, in die Jesus nach seinem Tod eingegangen sein könnte, so rechten wir mit diesem nicht weiter. Ihm wird es natürlich ein Unding sein, daß an einem bestimmten Punkte der Offenbarungsgeschichte einmal ausnahmsweise der Schleier von der unsichtbaren Welt gefallen und sterblichen Menschen ein Einblick in dieselbe, eine Anschauung der zukünftigen Herrlichkeit in dem Angesichte des verklärten Christus geworden sein soll. Er muß daher die im Neuen Testament bezeugten Erscheinungen des Auferstandenen für leere Sinnestäuschungen halten, die aus der aufgeregten Phantasie der Jünger entsprangen. Er wird aber auch Jesus selbst für einen Schwärmer, und seine gesamte Weltanschauung, den gesamten Glauben Jesu für einen überwundenen Standpunkt halten; denn er glaubt nicht an den Gott, der sich in Jesu geoffenbart hat; er kennt weder den Vater, noch den Sohn.

Wer dagegen von der Offenbarung des Vaters in dem eingebornen Sohn ergriffen und überwältigt ist, der muß sich auch nach gewissenhaftester, kritischen Erwägung aller Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten der neutestamentlichen Auferstehungsgeschichten erst noch die für sein persönliches Leben

entscheidende Frage stellen: Will ich für meine Person dem Zimmermannssohn von Nazareth wirklich die Stellung zu Gott und zur Menschheit beimessen, die ihm der Osterglaube der Apostel zuschreibt, und die ohne Zweifel auch er selbst in seinem ganzen Leben sich zugeschrieben hat bis zum letzten Atemzug? Hatte Jesus Recht, wenn er nicht etwa nur seine Gedanken oder seine Gesinnung, sondern seine Person in der weiteren Entwicklung der irdischen Geschichte des Gottesreichs für unentbehrlich hielt? Hatten die Jünger das richtige Gefühl, wenn sie sich selbst auch in ihrer Gesamtheit samt ihren geistigen Nachkommen für unfähig hielten, die Lücke auszufüllen, die durch den Tod Jesu entstanden war? Haben also Jesus und seine Jünger recht geglaubt an den wahren Gott? Lebt der Gott, an den sie geglaubt haben, oder ist Gott ein anderer, als sie meinten? Oder giebt es überhaupt keinen Gott? Um nichts Geringeres handelt es sich bei der Frage nach der Berechtigung des Osterglaubens auch dann noch, wenn wir alle speziellen Fragen der geschichtlichen Kritik ebenso, wie die theologische Meisterfrage nach der Art und Weise des Hervorgehens Christi aus dem Grab und nach der Natur seines in den Erscheinungen sichtbar gewordenen Leibes ganz bei Seite lassen.

Unsere Antwort ist schon im voraus gegeben, da wir ja den Glauben an Christus als Ausgangspunkt gewählt haben. Es genügt daher eine kurze Andeutung über den Weg, auf dem man unserer Ansicht nach zu diesem Glauben kommen kann. Wer es versucht, das eigentümliche innere Leben Jesu von Nazaret zu verstehen und den Grund seines unvergleichlich kühnen und reichen Glaubens zu erforschen, dem wird es sich Schritt für Schritt immer unabweisbarer aufdrängen, daß wir anderen nicht imstande sind, von uns aus so zu glauben, wie Jesus glaubte, die Stellung zu Gott einzunehmen, die er als die für ihn selbstverständliche einnahm. Je klarer uns das Geheimnis seines Innenlebens wird, desto mehr können wir nur in anbetender Bewunderung stehen vor diesem einzigen Menschen, der sich selbst und andern die gnädige Gegenwart und das gnädige Kommen Gottes auf Erden mit voller innerer Wahrheit zu verbürgen vermochte.

Und nun sollten wir nach seinem Tod auf einmal den Jüngern zutrauen, was wir weder uns selbst, noch überhaupt irgend einem sündigen Menschen zutrauen können: die selbständige Behauptung der seligen Gemeinschaft mit dem heiligen Gott?

Daß die Apostel auftraten als Männer, welche diese Gemeinschaft mit Gott für sich selbst besaßen und andere dazu einluden, ist offenkundig für jedermann. Der Inhalt ihrer Verkündigung, die sie mit voller persönlichen Ueberzeugtheit vortrugen und vorlebten, war derselbe wie der der Predigt Jesu. Es war dasselbe Ideal der vollkommenen Gerechtigkeit in reiner Gottes- und Nächstenliebe, dieselbe Anschauung von Gott als dem Vater der Barmherzigkeit, die sie in unmittelbarer Fortsetzung des Lebenswerks Jesu vertraten. Aber die Form der Verkündigung war eine andere geworden.

Jesus redete direkt in Gottes Namen und berief sich dabei auf niemand und auf nichts, als auf sich selbst und sein eigenes, göttliches Berufswerk. Die Apostel reden im Namen Gottes nur, indem sie sich berufen auf ihren auferweckten und erhöhten Herrn und auf sein am Kreuze vollbrachtes Lebenswerk.

Das ist kein kleiner, sondern ein ungeheurer, ein unendlicher Unterschied. Oder wollen wir jene eigentümliche Form der apostolischen Predigt für unwesentlich und zufällig erklären? Wollen wir sagen: die ersten Jünger hätten denselben Inhalt auch ohne die Berufung auf Christi Person und Werk verkündigen und besitzen können; es sei also nur die zufällige, zeitgeschichtliche, mit der Zeit wieder abzuwerfende Schale des Evangeliums gewesen, wenn die Apostel ihren inneren Glaubensbesitz auf das besondere Gotteswunder der Auferweckung und auf persönliche Gnadenerweisungen des Auferweckten zurückführten; wir heutigen Christen könnten diesen Hilfsgedanken — diese Krücke, wie etliche sagen, wohl entbehren.

Sage das immerhin, wer will und kann. Ich vermag es nicht.

Ich empfinde den Unterschied meines inneren Lebens von demjenigen Jesu als einen radikalen und vermag mir sein Evangelium, gleich den ersten Jüngern, nur anzueignen, indem ich voraussetze, daß er selbst persönlich noch heute einsteht auch

für meine Begnadigung, Erneuerung und Vollendung. Denn daß Gott mich ohne diesen einzigen rechten Mittler, den ich kenne, erlösen wird, wage ich nicht zu hoffen; ich finde keinen Grund für solche Hoffnung, weder in mir selbst, noch außer mir. Ohne eine Bürgschaft also dafür, daß der lebendige, erhöhte Christus in eigener Person auch mein Mittler sein kann, könnte ich mich wohl dichtend hineinträumen, mich durch Anspannung aller Kraft auf kurze Augenblicke vielleicht künstlich hineinsteigern in das selige Gefühl ungetrübter Gottesgemeinschaft, von der das Evangelium redet, aber ich will das lieber nicht versuchen; ich scheue den furchtbaren Rückschlag, ich weiß, daß ich bald wiederum erschlaffen und herabsinken würde von der erträumten Höhe, wenn ich für das Fortwirken des verklärten Herrn kein von meinen wechselnden Stimmungen unabhängiges Zeugnis hätte, wenn auch das begeisterte Wort der Apostel, das mich anfeuert, nichts anderes wäre, als der Widerhall menschlicher Bestrebungen und Erregungen, die den meinigen ähnlich sind.

Ich danke Gott, daß ich an der triumphierenden Gewißheit der göttlichen Gnade, aus der heraus alle Apostel und sämtliche Verfasser der neutestamentlichen Schriften reden, keine Spuren eigenmächtiger, gewaltsamer Steigerung des religiös-sittlichen Lebensgefühls finde. Sie reden und schreiben als selige Gotteskinder, die nichts mehr von ihrem Gott scheidet, obgleich sie ohne Ausnahme sich selbst als schwache, sündige Menschen kennen und bekennen. Sie machen aber nicht den Eindruck, als ob sie sich dieses Kindschaftsbewußtsein durch eigene Anstrengung abgerungen oder abgequält hätten, oder als ob die Gesichte und Offenbarungen, deren sie sich rühmen, nur die durch ihr eigenes Laufen vielleicht wieder und wieder erreichbaren Höhepunkte ihres Innenlebens wären. Die Erscheinungen des Auferstandenen hören bekanntlich auf in einer Zeit, wo die Begeisterung des Glaubens noch keineswegs nachgelassen hatte. Sie kehren nicht wieder trotz aller aufgeregten und nach dem eigenen Zeugnis des Neuen Testaments (II Thess 3 11 f.) zum Teil krankhaften Sehnsucht der ersten Christengemeinden nach der in nächster Nähe geglaubten, letzten Ankunft Christi. Still und klar steht im Bewußtsein der

Apostel am Anfang ihres neuen Geisteslebens das Ereignis, das sie einstimmig als Auferweckung Jesu Christi von den Toten und als Erscheinung oder Offenbarung seiner Herrlichkeit vor den Augen der Jünger bezeichnen, dem sie auch allein ihre Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung verdanken wollen.

Es ist also rein geschichtlich betrachtet so sicher, als eine geschichtliche Thatsache überhaupt sein kann, daß nicht die neu erwachende Begeisterung der ersten Jünger die Erscheinungen oder Gesichte, sondern die Erscheinungen den neuen Geist hervorgerufen und die Predigt des Evangeliums erst wieder in Gang gebracht haben.

Wer nun dies zugiebt und dennoch die Erscheinungen für jüdischen Wahn erklärt, der verwirft das ganze Christentum samt seinem Stifter. Denn Gott kann nicht einen Wahn benützt haben, um die wahre Religion lebensfähig zu machen. Die Religion, die diesem Wahn ihre Lebenskraft verdankt, ist dann eben nicht die wahre. Gott ist ein anderer als Christus und die Christen meinen. Oder aber giebt es überhaupt keinen Gott.

Ich für meinen Teil könnte mich zu keinerlei Art von Gottesglauben mehr entschließen, wenn auch jenem aufrichtigsten, ernstlichsten, völlig reinen Fragen und Suchen nach Gott und Gottes Reich, wie es in der Person und dem Lebenswerk Christi verkörpert ist, keine volle Antwort und Erhörung geworden wäre, wenn Gott, wie bei dem Kreuzestod Jesu, so auch nach demselben geschwiegen hätte bis auf den heutigen Tag. Denn das Reden der Menschen von Christus, wenn es auch ein noch so begeistertes Reden wäre, kann ich nicht als ein Reden Gottes gelten lassen, es sei denn, daß es den Stempel des Ursprungs aus einer unzweifelhaften, dem Lebenswerk Jesu folgenden und es bestätigenden Gottesthat an sich trüge.

Das Neue Testament trägt aber diesen Stempel, erkennbar für jeden, der es ernstlich versucht, nach dem Evangelium Jesu und seiner Apostel zu leben. Denn wer das versucht, der wird finden, daß er zwar religiös-sittliche Gedanken und Grundsätze aus dem Neuen Testament entnehmen und seinen äußeren Wandel bis auf einen gewissen Grad darnach einrichten kann, daß

hm aber gerade das Eigenste und Innerste des Evange-
iums, gerade der Geist und die Begeisterung so lange fremd,
unverständlich, ja unheimlich oder gar widerwärtig bleibt, bis ihn
selbst die begeisterte Gewißheit erfaßt, in der die Apostel lebten und
webten, die Gewißheit: Jesus lebt und ist selbst in eigener Person
uch mein Mittler, durch welchen Gott sich meiner annimmt.

Wohl ist es ein Großes, wenn wir am Evangelium lernen,
Gott zu suchen. Aber das Größte ist doch, wenn wir ihn
inden, wenn wir in Christo Gottes Kommen auch zu uns, nicht
ur sein Sichfindenlassen, sondern sein Entgegenkommen und Zu-
vorkommen erleben und so von seiner Offenbarung überwunden
werden. Solche Besiegte und Gefangene Gottes sind die
Männer des Neuen Testaments gewesen. Du kennst sie nicht, du
lickst in ihr innerstes Herz nicht eher, als bis du auch gefangen
ist, bis auch dir Jesus nicht mehr der Vergangenheit, sondern
einer lebendigen Gegenwart angehört.

Die Apostel waren Gefangene wohl schon in der Zeit des
Erdenlaufes Jesu, Gefangene seiner überlegenen Persönlichkeit und
einer Worte des ewigen Lebens. Aber der Tod ist ein mächtiger
Befreier. Er macht aus Personen, auch aus den einflußreichsten,
loße Erinnerungen, bloße Gedankenbilder. Er überließ es den
Aposteln, was sie aus ihren Erinnerungen machen wollten oder
onnten. Sie konnten aber als sündige Menschen von sich aus
icht mehr, als wir heute können, jedenfalls Christum nicht wieder
ebendig machen, geistig ebensowenig wie leiblich. Bezeugen sie
un dennoch, daß Christus für sie und in ihnen lebe, so ist's ent-
weder schwärmerische Ueberhebung, oder hat wirklich an und in
hnen der sein Werk fortgesetzt, der größer ist als sie und wir.
Die bloße Erinnerung an den großen Toten konnte ihnen ehrlicher
Weise höchstens ihren Abstand von ihm je mehr und mehr zum
Bewußtsein bringen und die Unmöglichkeit klar machen, ihn je zu
rreichen oder zu ersetzen. Trauer und Wehmut, Verzagtheit und
ergebliche Sehnsucht wäre ihr Teil gewesen, nicht Sieg und
Siegeszuversicht. Hätten sie aber in Selbsttäuschung sich eine ein-
ebildete Wiederherstellung ihres Messiasglaubens erträumt oder
rtrotzt, so hätte sich das bald um so furchtbarer rächen müssen,

je klarer ihnen noch die kaum erst entschwundene, leibhaftige Gegenwart des Einzigen und Unerreichbaren vor der Seele stand — furchtbarer als es an uns Heutigen sich rächt, so oft wir zu glauben versuchen ohne innere Wahrheit und ohne einen festen Grund für unseren Glauben. Die Spuren dieser Rache könnten nicht aus der Weltgeschichte verschwunden sein. Wir finden aber keine, das apostolische Zeitalter zeigt durchweg die ungebrochene, quellfrische Art eines Glaubens, der seinen Grund und Halt nicht erst zu suchen hat. Darin ist die Zeit der ersten Zeugen eine schlechthin einzigartige und hebt sich von der gesamten Folgezeit der Christenheit aufs schärfste ab. Es giebt sich uns da eine Geisteskraft und Geistesfülle zu spüren, aus der seitdem auch die Großen und Größten im Reiche Gottes nur zu schöpfen hatten, ja für die überhaupt keine Vergleichung am Platze ist außer der mit dem Geistesleben des Herrn selber.

Wir Heutigen müssen gestehen, daß wir nur durch Vermittelung des Wortes der Apostel in unserem Geist etwas Aehnliches wie sie erleben.

Wir sehen auch klar den Grund, warum es so ist und sein muß. Mit Gott haben und können wir die Lebenseinheit, in der Christus stand, nicht haben, weil wir mit Sünde behaftet sind. Und mit der Person Christi haben wir die unmittelbare Berührung nicht, welche die ersten Jünger hatten und der allein sie auch selbst ihren geistigen Vorrang zuschreiben (vgl. Apostelgesch 1 21 22). Sein Wort zwar und den Zusammenhang seines inneren Lebens kennen wir so gut wie sie, denn wir schöpfen aus ihrer Darstellung, die sie uns als ihr Bestes hinterlassen haben. Aber die Gewißheit, daß dieser Christus, den wir so durch ihre Vermittelung kennen lernen, auch an uns in eigener Person heute noch im Namen Gottes sein Heilandswerk übt, erlangen wir auf andere Weise als sie.

Worauf denn wollen wir die Zuversicht gründen, daß wir auf die persönliche Gnadenhilfe des erhöhten Christus bauen dürfen?

Versuchen wir's, direkt mit ihm zu verkehren, so stoßen wir auf dasselbe Hindernis, wie im Verkehr mit Gott selber. Denn

Christus ist der Zeitlichkeit entrückt, und die Erfahrung seiner Nähe oder seiner Gemeinschaft hängt ebenso wie die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott von dem Maß der Uebereinstimmung unseres Willens mit dem seinigen ab. Wir müssen aber stets aufs neue bekennen, daß diese Uebereinstimmung nie eine unbedingte, oft eine sehr mangelhafte ist.

Darum suchen wir im Gefühl unseres Mangels Anschluß an andere, die an Erfahrung des Glaubens reicher sind als wir, und sind froh über jeden Auserwählten, den wir antreffen, von der ersten Zeit an bis heute. Aber wir könnten nirgends zur Ruhe, nie zu einem klaren, inneren Frieden gelangen, wenn wir nicht irgendwo auf einen Punkt stießen, wo Christus unabhängig von der Würdigkeit und dem Vermögen sündiger Menschen ein für allemal kundgethan hätte, daß er sowohl die Vollmacht als den Willen hat, uns fort und fort zu helfen.

Auf diesen Punkt stoßen wir, so oft wir auf die Quelle aller christlichen Glaubensgewißheit, auf das Neue Testament zurückgehen.

Denn den ersten Jüngern drängte sich die Gewißheit, von Christus ergriffen und getragen zu sein, von außen her auf, einfach durch das, was sie zuerst im täglichen, persönlichen Verkehr mit Jesus von Nazareth, dann als „Zeugen seiner Auferstehung" sahen und hörten. Einmal mußte diese Gewißheit unwiderstehlich kommen wie das Sonnenlicht, sonst wäre sie überhaupt nie gekommen. Seit sie aber gekommen ist, und ihre wunderbare Triebkraft im apostolischen Zeitalter sich ausgewirkt hat zu einem unvergleichlichen und unverletzlich lebendigen Ganzen neuer Glaubenserfahrungen — seitdem sind diese für alle Zeit grundlegenden Glaubenserfahrungen mit ihrer Urkunde, dem Neuen Testament, das Mittel und Werkzeug geworden, durch welches der Herr Christus fort und fort sich gnadenvoll unser annimmt und uns zum Vater führt. Nicht ein stets wiederholtes Sichopfern und Sichkreuzigenlassen, auch nicht stets neue Erscheinungen des Auferstandenen sind nötig — das wäre ungeistlicher Zwang, den Gott verschmäht — sondern das Gnadenmittel ist und bleibt jenes neue Leben und Lebenswort,

welches durch das einmalige, geschichtliche Wirken des Gekreuzigten, und durch die ersten und einzigen Osteroffenbarungen des Auferstandenen ins Dasein gerufen ist und nimmermehr vergehen, noch seine ursprüngliche Zeugungskraft verlieren kann.

Es ist ja Gottes Art auch sonst, neues Leben nicht immer wieder ganz von vorne zu schaffen, sondern das einmal Geschaffene sich selbst fortzeugen zu lassen, weil die bleibende, unzerstörbare Eigenart des einmal geschaffenen Lebens deutlich genug beweist, daß es nicht etwa das Geschöpf der stets wechselnden, äußeren Verhältnisse dieser Erde sein kann, sondern dem ewigen, überweltlichen Grund aller Dinge seinen Ursprung verdanken muß, kurz, daß es ohne des lebendigen Gottes erste Schöpferthat gar nicht da sein könnte.

So läßt Gott auch das neue, geistliche Leben der Christenheit nicht durch stets neue Offenbarungen des erhöhten Heilandes immer neu entstehen, sondern hat die Zeugungskraft der ersten, schöpferischen Zeit ein für allemal der Menschheitsgeschichte einverleibt in dem Wort des Evangeliums, das ohne den geschichtlichen Christus und ohne wirkliches Eingreifen des Verklärten gar nicht so gesprochen und geschrieben sein könnte, wie wirs jetzt vor uns haben, das mithin seine eigentümliche Art und Kraft eben diesem unmittelbaren Verhältnis zu dem geschichtlichen und zu dem erhöhten Christus verdankt.

Wir urteilen also, daß die Jünger recht geglaubt haben, wenn sie sich in ihrem Glauben von Christus schlechthin abhängig fühlten und die Wiederbelebung ihres Glaubens nach der Kreuzigung Jesu nur dem persönlichen Eingreifen des Auferstandenen verdanken wollten.

Dies führt uns weiter zu unserer zweiten Frage.

2. Wie ist zu urteilen über den Glauben Jesu an seine bevorstehende Wiederbelebung und sein persönliches Wiedereingreifen in die irdische Geschichte?

Wir sehen in der Wiederbelebung des Gekreuzigten, in den darauf folgenden Erscheinungen des Auferstandenen und in

ihren geistigen Wirkungen diejenige Gottesthat, welche Jesus erwartete noch für das Geschlecht seiner Zeitgenossen, das große Wunder der Offenbarungsgeschichte, durch welches er in die ihm gebührende und von ihm selbst geweissagte, königliche Stellung in dem auf Erden kommenden Reiche Gottes eingesetzt worden ist, die Gnadenthat, durch welche die Kundmachung des Evangeliums an alle Welt nach dem Tod Jesu wieder in Gang gebracht, und die Herrlichkeit des Verklärten, freilich nicht an einem Tage oder innerhalb eines Menschenalters, sondern in den tausend und abertausend Jahren, die vor Gott sind wie ein einziger Tag, allen Völkern geoffenbart wird.

Diese Gottesthat erweist sich aber als solche ganz besonders dadurch, daß sie die jüdischen Zeitgedanken enttäuscht, und auch das ergänzt und berichtigt hat, was an den Gedanken Jesu menschlich war.

Oder gab es da nichts menschliches zu berichtigen?

Wie dachte sich denn Jesus selbst sein persönliches Fortwirken auf Erden und die schließliche Vollendung des Gottesreichs? Schwebte ihm etwa schon das Bild der Zukunft vor, das nachher die kirchliche Lehre entworfen hat, indem sie die verschiedenen Aussagen des Neuen Testaments miteinander auszugleichen und nach dem bekannten, wirklichen Verlauf der Dinge zurechtzulegen suchte? Wußte Jesus bestimmt voraus, nicht bloß wie es bei seinem Leiden und Sterben im einzelnen zugehen, sondern auch wann und wie er leibhaftig aus dem Grab hervorgehen, wie oft er seinen Jüngern erscheinen, wie er gen Himmel fahren, den heiligen Geist senden, als unsichtbares Haupt der Gemeinde mit seinen Gnadenwirkungen auf Erden gegenwärtig bleiben und endlich nach vielen hundert und tausend Jahren sichtbarlich auf den Wolken des Himmels wiederkommen werde, um die Toten aufzuerwecken und das letzte Gericht zu halten?

Es ist eines der sichersten Ergebnisse vorurteilsfreier Schriftauslegung, daß die ersten Jünger nicht etwa nur die Auferweckung Jesu, die Geistesausgießung und das Strafgericht über Israels Hauptstadt, sondern auch die letzte Wiederkunft Christi zum Gericht über die Lebendigen und die Toten, also den jüng-

sten Tag, in nächster Nähe glaubten und selbst noch zu erleben hofften.

Darum ist es von vornherein wahrscheinlich, daß Jesus selbst entweder diesen Irrtum geteilt, oder doch demselben Raum gelassen, jedenfalls den Aposteln keinen Aufschluß über das Zeitmaß der bevorstehenden Dinge gegeben hat. Nach unserer Meinung konnte er das auch gar nicht, sondern er hat ganz nach der Weise der alten Propheten in einem einzigen, großartigen, von allen Schranken der Zeit und des Raumes losgelösten Bilde im Glauben alles das zusammengeschaut, was nach seinem Kreuzestod werden sollte. Sobald ihm die Unabwendbarkeit und göttliche Notwendigkeit seines Todes feststand, war sein Glaube einfach der: wenn die Menschen es böse gemacht haben, wenn Israel seinen Heiland dem Tode preisgiebt, ja wenn die eigenen Jünger sich alle an ihm ärgern und an ihrem Teile sich zur Fortführung seines Werkes untüchtig erweisen, so vermag dennoch Gott alles wieder gut zu machen und wird auch alles wieder zurecht bringen, wird alles wieder möglich machen, was menschlicher Meinung unmöglich geworden zu sein scheint.

Wie das alles zugehen werde, das wußte Jesus so wenig wie andere Menschen; aber er glaubte, daß Gott die rechten Mittel und Wege finden werde. Darum gab er sich mit Grübeleien über Zeitdauer und Ort der verschiedenen, zur Vollendung des Reichs gehörigen Gotteswirkungen gar nicht ab, sondern redete nur in seiner gewohnten Prophetensprache von der Notwendigkeit, daß alles das geschehen müsse.

Hiemit fällt für uns der Anstoß vollständig hinweg, welcher darin zu liegen scheint, daß die Erkenntnis Jesu von der Zukunft des Gottesreichs eine menschlich beschränkte war. Ja wir hätten von unserem Standpunkt aus selbst dann keinen Grund uns zu stoßen, wenn Jesus wirklich, wie viele für erwiesen halten, gleich seinen ersten Jüngern den Abschluß der gesamten Weltentwicklung in nächster Nähe geglaubt, sich also hierin offenkundigermaßen geirrt und durch die wohlbekannten Sprüche von der bei Lebzeiten des damaligen Geschlechts zu erwartenden Offenbarung seiner Herrlichkeit (Matth 24 34 Mark 13 30 Matth 26 64 Mark

9 1 Matth 16 27 f.) den Irrtum des gesamten apostolischen Zeitalters hervorgerufen hätte. Denn das Bildliche der Redeweise in allen diesen Weissagungen würde uns erlauben, ja uns zwingen, die Zeitkürze der in jenen Herrnsprüchen geschilderten Endentwicklung einfach als den dichterischen Ausdruck des kühnen, kindlich ungebrochenen Glaubens daran zu fassen, daß Gott allein mit seiner Wundermacht alles ausrichten werde, was zur Vollendung seines Reiches noch fehlt. Diese rein religiöse Betrachtungsweise hat auch jetzt noch ihr gutes Recht und wird stets ihr Recht behalten. Denn wenn gleich den späteren Geschlechtern der Christenheit die Vermittlung des göttlichen Wirkens durch menschliche Persönlichkeiten und irdische Zeitläufte seit Jahrhunderten vor Augen liegt, so bleibt es doch bis heute unsre Aufgabe, zu glauben, daß Gott es ist, der in alledem seine Hand hat, und daß vor Gott die himmlische Vollendung des Angefangenen so gewiß ist, als wäre sie schon geschehen. Vielleicht wäre dieser allein wahrhaft christliche Glaube in der Menschheit, wie sie nun einmal ist, nie so recht lebendig geworden, wenn er nicht durch die gespannte Erwartung des Weltendes im apostolischen Zeitalter den ersten, gewaltigen Antrieb erhalten hätte; vielleicht lag es also im Plane des himmlischen Vaters, den Irrtum der ersten Christen, ja auch den Irrtum des eingebornen Sohnes zuzulassen und erst im späteren Verlaufe der christlichen Geschichte zu berichtigen.

Uebrigens liegt die Sache doch nicht so einfach, daß man die irrige Anschauung der ersten Christen kurzweg gleichsetzen dürfte mit derjenigen Jesu. Bei sorgfältigerer Prüfung erhellt, daß auch in dieser Hinsicht die Größe des Meisters das Verständnis der Jünger und der sämtlichen neutestamentlichen Berichterstatter überragt.

Wohl stehen die oben angeführten Sprüche einmal da und können in dem Zusammenhang, in welchen sie von den Evangelisten gestellt sind, nichts anderes besagen, als daß die letzte, herrliche Vollendung des Gottesreichs, also der jüngste Tag innerhalb eines Menschenalters zu erwarten sei. Aber ist denn jener Zusammenhang und somit der Sinn, den die Herrnworte durch denselben erhalten, so über allen Zweifel erhaben? Sind nicht viel-

mehr die sämtlichen Zukunftsreden, die uns überliefert sind, nur lose und zum Teil willkürliche Zusammenstellungen von Sprüchen, bei deren jedem es sich erst noch fragt, in welchem Sinn und Zusammenhang er ursprünglich gesprochen sein mag?

Versuchen wir uns die Gesamtanschauung Jesu klar zu machen von der Voraussetzung aus, daß er selbst ebenso wie die Evangelisten geglaubt habe, seine Zeitgenossen werden den jüngsten Tag noch erleben, so legt sich uns alsbald ein Herrnwort, dessen Echtheit[1]) am allerwenigsten bezweifelt werden kann, wie ein Granitblock in den Weg. „Den Tag und die Stunde", so heißt es Mark 13 32 (vgl. Matth 24 36) mitten in einer auf die letzte, herrliche Ankunft des Menschensohnes bezüglichen Rede — „den Tag und die Stunde weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater". Wozu diese mit höchster Feierlichkeit gegebene Versicherung des Nichtwissens, wenn es doch, wie Vers 29 und 30 (vgl. Matth 24 33 f.) uns glauben machen, für Jesus feststand, daß „dieses alles", d. h. alles, was zur Vollendung des Gottesreichs gehört, noch vor dem Absterben des damaligen Geschlechts geschehen werde? Sollen wir der großen Denkweise Jesu die Kleinlichkeit zutrauen, daß er sagen wollte, es werde zwar alles sehr bald, im Verlauf eines einzigen Menschenalters eintreffen, nur das genaue Datum des jüngsten Tages und die Stunde am betreffenden Tag vermöge er nicht anzugeben? Wozu die Feierlichkeit, wenn es sich bloß um eine so unbedeutende, ja geradezu gleichgiltige Lücke in seinem und seiner Jünger Wissen handelte? (Vgl. hiezu und zum Folgenden E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien.)

Nur wenn Jesus es überhaupt ablehnen wollte, irgend eine Zeitbestimmung, irgend eine Erklärung über die Zeitnähe oder Zeitferne des Endes zu geben, hat dieses feierliche Wort einen Sinn.

Diese unsere Auslegung wird noch bestätigt durch die bei

---

[1]) Unwissenheit haben die ersten Christen dem Herrn gewiß nicht angedichtet, eher ein größeres Maß des Wissens.

Markus, Vers 33–37 sich anschließende Ermahnung zur Wachsamkeit, welche die unerfindbare, der sonstigen Redeweise Jesu so durchaus ähnliche Wendung enthält: „Ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt; ob er kommt am Abend, oder zu Mitternacht, oder um den Hahnenschrei, oder des Morgens“. Wie pedantisch wäre es auch hier wieder, an den Stundenschlag eines bestimmten, einzelnen Tages oder einer einzelnen Nacht zu denken! Offenbar will Jesus vielmehr mit dem Bild einer Nachtwache, welche die Wachsamen durchzuwachen haben, einen ganz unbestimmten Zeitraum bezeichnen, innerhalb dessen die Ankunft des Menschensohnes entweder sehr früh, oder sehr spät erfolgen kann. Und gerade die Entscheidung der so naheliegenden, vorwitzigen Frage, ob schon früh, oder erst spät, lehnt er in unzweideutiger Weise ab. Nun kann doch nicht derselbe Mann, der diese Entscheidung so ausdrücklich ablehnt, sie gleichwohl fast in demselben Atem gegeben haben. Er hätte sie aber gegeben, wenn er in den Sprüchen von seiner noch vor dem Absterben des zeitgenössischen Geschlechts zu erwartenden Wiederkunft wirklich an den Abschluß der gesamten Weltentwicklung gedacht hätte. Denn damit wäre, um in der Sprache des Bilds von der Nachtwache zu reden, nichts anderes als ein Kommen des Hausherrn schon „am Abend“ verkündigt, und ein Kommen erst „um Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder des Morgens“ wäre ausgeschlossen.

Steht dies fest, so gilt es, den ursprünglichen Sinn jener Sprüche ohne Rücksicht auf ihre von den Evangelisten angedeutete Auslegung zu erforschen.

Und in der That bietet sich ja vor allem für Matth 16 28 und 26 64 eine jeden Widerspruch beseitigende Erklärung ungezwungen dar. „Wahrlich, es sind einige unter denen, welche hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich“ (wörtlich: „in seiner Königswürde“), so heißt es Matth 16 28, und Mark 9 1 lautet der Schluß: „bis daß sie sehen das Reich Gottes kommen mit Kraft“. Das kann einfach bedeuten: mit dem Tod und der Erhöhung des Menschensohnes wird eine neue Epoche des Gottesreichs anbrechen. (Vgl. E. Haupt, S. 145.) Bisher war es nur ge-

kommen in Schwachheit; nach seiner Erhöhung sollte es kommen in Kraft. Bisher war des Menschen Sohn einhergegangen in menschlicher Niedrigkeit, bald aber sollte er sich offenbaren in seiner göttlichen Königsherrlichkeit. Dieses Mächtigwerden des Gottesreichs also war es, was von dem damaligen Geschlecht noch erlebt werden sollte.

Und so geschah es ja auch wirklich; denn gleich das erste christliche Jahrhundert sah die wunderbarsten Siege des verachteten Jesusnamens.

Aehnlich erklärt sich das kühne Glaubenswort Jesu vor dem hohen Rat, Matth 26 64: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels", d. h. prosaisch ausgedrückt: ihr werdet's alsbald von meinem Tode an wider Willen erleben und merken müssen, daß des Menschen Sohn an der allmächtigen Weltregierung Gottes teilnimmt und seine himmlische Herrlichkeit wundervoll offenbart. Mehr besagen die Worte nicht. Sie sagen alles, was Jesus im Bewußtsein seiner messianischen Würde, als von seinem Volk verkannter, von Gott anerkannter Messias im Angesicht des nahen Todes sagen mußte; aber sie gehen um kein Haar breit über das unbedingt Notwendige und schlechthin Gewisse hinaus. Wir erkennen darin die keusche Zurückhaltung, die einen hervorstechenden Zug der Frömmigkeit Jesu bildet. Wohl läßt sich in die Worte vom Kommen „mit Kraft" oder „auf den Wolken des Himmels" alles Mögliche hineinlegen: sie lassen Raum für jede sinnliche Ausmalung der kommenden, messianischen Herrlichkeit, Raum auch für die Deutung auf das Weltende und das letzte Gericht. Darum ist es kein Wunder, daß sie schon sehr früh, schon von den Evangelisten, so gedeutet und mit ganz andersartigen Sprüchen verbunden worden sind, die sich unzweifelhaft auf die letzte Weltvollendung beziehen. (Vgl. besonders Matth 16, wo die Verbindung von Vers 28 mit Vers 27 keinenfalls ursprünglich ist.) Aber diese Verknüpfung und Deutung ist nichts weniger als notwendig; ja sie verbietet sich ganz entschieden, sobald man bedenkt, daß in den Herrnworten, die unzweideutig vom Ende reden, niemals das Zeitmaß eines Menschenalters vorkommt, hin-

gegen da, wo es vorkommt, durchaus keine Hindeutung auf das Weltende sich findet. Dies zeigt zugleich, wie unverfälscht uns beiderlei Sprüche überliefert sind. Wie leicht wäre es gewesen, einem Spruch vom Weltende oder vom letzten Gericht die Versicherung beizufügen, „dies Geschlecht“ werde „nicht vergehen“, bevor es komme! Aber das hätte keiner der Evangelienverfasser gewagt, einen Herrnspruch, den er in seinen Quellen vorfand, solchermaßen zu ändern. Nur in der Zusammenordnung und Verknüpfung der Sprüche tritt die eigene Ansicht der Evangelisten hervor. Ebendarum ist es möglich, das offenbar nicht Zusammengehörige wieder zu scheiden und den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang der einzelnen Sprüche zu erraten.

So verrät auch in der großen Zukunftsrede Mark 13 (vgl. Matth 24 und Luk 21) der Evangelist seine persönliche Ansicht. Er stellt das Gleichnis vom Feigenbaum und den dazu gehörigen Spruch von der zeitlichen Nähe „aller dieser Dinge“ zusammen mit der Vers 24—27 gegebenen Schilderung des jüngsten Tages. „Wenn der Zweig des Feigenbaums weich wird und Blätter treibt, so erkennt man, daß der Sommer nahe ist“ (Vers 28). „Also auch ihr, so ihr sehet, daß solches geschieht, erkennet, daß es nahe vor der Thüre ist“ (Vers 29). „Wahrlich ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe“ (Vers 30). Bei dem Wort „solches“ in Vers 29 denkt der Evangelist ohne Zweifel an die Trübsale oder Wehen, die nach Vers 19—23 der Vers 24—27 beschriebenen Ankunft des Messias vorausgehen werden. Und „dies alles“ in Vers 30 bedeutet ihm alles, was im ganzen, vorausgehenden Abschnitt enthalten ist. Der Evangelist meint also, die Trübsale werden anzeigen, daß die Wiederkunft Christi vor der Thür ist, und je größer die Trübsal, desto gewisser sei der baldige Umschlag: wo die Not am größten, da sei die Hilfe am nächsten.

Gewiß ein wahrer Gedanke, und ein Gedanke, den anderswo auch Jesus selbst ausgesprochen hat. Nur paßt derselbe ganz und gar nicht auf das Gleichnis vom Feigenbaum. Denn in diesem ist von keinerlei Not und von keinem plötzlichen Umschlag ins Gegenteil die Rede, sondern einfach davon, daß der Sommer der

naturgemäße Nachfolger des Frühlings ist. In dem Weichwerden der Zweige des Feigenbaums kündigen sich schon die sommerlichen Kräfte an, und man schließt daraus mit Recht auf die baldige, volle Auswirkung dieser Kräfte (vgl. Haupt S. 38).

Sollte es ein Unrecht sein, dieses schöne Gleichnis anders als der Evangelist zu deuten? Wie nahe liegt es, bei dem Frühling, der den Saft in die Zweige und Blätter aus den Zweigen treibt, an das Auftreten Jesu, an sein irdisch menschliches Wirken in Israel zu denken! Diesem Geistesfrühling mußte der Sommer, die volle Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden, folgen, und zwar bald, noch vor dem Absterben des damaligen Geschlechts. Denn Gott mußte sich ja zu dem Werk seines Sohnes bekennen; der Tod des Sohnes konnte nicht das Letzte sein, sondern Gott mußte diesen scheinbaren Beweis des Unterliegens in einen offenbaren Sieg verwandeln vor den Augen des Geschlechtes derer, die den Messias hatten sterben sehen, sonst wäre das Werk des Messias, der Erweis, daß er der Messias sei, nicht vollständig gewesen.

Wir sehen, das Gleichnis vom Feigenbaum und das Wort von der Nähe des Sommers muß ursprünglich in anderem Sinn und Zusammenhang[1]) gesprochen worden sein, als der Evangelist

---

[1]) Haupt S. 36 ff. hat es, soweit in solchen Dingen von Evidenz die Rede sein kann, sehr wahrscheinlich gemacht, daß wir in Mark 13_{28-31} die Antwort Jesu auf die Vers $_4$ berichtete Frage der Jünger nach dem Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels zu erkennen haben. Es sieht Jesu ähnlich, daß er die Frage „wann wird das geschehen?“ nicht mit einer einfachen Zeitbestimmung, sondern mit einem Gleichnis beantwortet hat, das die Frager zunächst auf einen höheren Standpunkt der Betrachtung hebt und erst von da aus sie selbst die Antwort finden läßt. Am Frühling merkt man, daß der Sommer nahe ist. An dem Wirken Jesu sollen die Jünger merken, daß die reife Entfaltung der jetzt aufkeimenden Kräfte des Gottesreiches und also auch das Ende der bisher noch geduldeten, unvollkommenen Ordnungen (vgl. auch das Wort Jesu vom neuen Wein und den alten Schläuchen Mark 2_{22}, sowie das vom Brechen des alten Tempels und Bauen eines neuen Mark 14_{58}, welch letzteres Wort natürlich nicht mit Joh 2_{19} ff. allegorisch, sondern auf den Untergang des äußerlichen Tempeldienstes und die Aufrichtung der wahren, geistigen Anbetung Gottes, also im Sinne der Apostelgesch 6_{14} auftretenden Anklage

gemeint hat. Hätte Jesus den Gegensatz zwischen den letzten Trübsalswehen und der letzten Herrlichkeitserscheinung des Menschensohnes mit einem Gleichnis schildern wollen, so hätte er etwa von Frühlingsstürmen reden können, auf welche der Sommer mit seiner Freudenernte folgt, oder wären ihm noch andere Vergleichungen zu Gebote gestanden; denn daß er, der unerreichte Meister der Gleichnisrede, ein zur Sache nicht passendes Bild gebraucht haben sollte, ist ganz undenkbar.

Man kann nun freilich noch fragen, wie sich Jesus die neue, nach seinem Tod anbrechende Epoche des Gottesreichs gedacht habe. Allein es ist aus seinen Worten schlechterdings nicht mehr herauszubringen, als daß das Gottesreich auch in seiner machtvollen Entfaltung nicht von irdisch-weltlicher, sondern von überweltlich-himmlischer Art sein werde, und daß es allein durch ein wunderbares Eingreifen des himmlischen Vaters, durch Auferweckung des Sohnes vom Tod, durch Einsetzung desselben in die ihm gebührende Königswürde und durch wundermächtige Offenbarung seiner Königsherrlichkeit in der ganzen Welt zur vollen Entfaltung aller Himmelreichskräfte oder zur Vollendung des Gottesreichs kommen werde. Will man etwas von den sinnlich-übersinnlichen Phantasien jüdischer Offenbarungsschriften, oder von den politisch-national gefärbten Zukunftsbildern altisraelitischer Prophetie in die Herrnworte hineinlegen, so ist dies ebenso will-

---

wider Stephanus zu deuten ist) unmittelbar bevorsteht. Das neue Testament ist begründet, so kann das Ende des alten nicht ferne sein. Daraus mögen sich die Jünger selbst abnehmen, ob die Gerichtsentscheidung über das unbußfertige Israel und seinen veräußerlichten Gottesdienst, die Zerstörung des Tempels, nahe oder ferne sei. Es handelt sich hier nicht um Zufälligkeiten, sondern um die großen Gesetze des göttlichen Welthaushalts. Erst nachdem Jesus dies durch sein Gleichnis klar gemacht hat, fügt er hinzu, daß diese Entwicklung der Dinge noch im Laufe des damaligen Menschenalters geschehen werde, und daß dies gewisser sei als der Bestand der gesamten Welt (Vers 31). Ohne das Gleichnis wäre dies eine bloße Wahrsagung gewesen, die nur auf einem Hellsehen, wie es auch auf außerchristlichem Gebiete vorkommt, beruhen könnte; durch das Gleichnis aber ist die ganze Rede Jesu auf die höhere Stufe der Weissagung, der gottbegeisterten Verkündigung der ewigen Gesetze göttlicher Weltregierung emporgehoben.

kürlich eingetragen, wie wenn man ihm ein Vorauswissen der wirklichen, uns jetzt aus der Geschichte bekannten Entwickelung der Christenheit andichtet.

Die Wahrheit ist, daß er alles Gott anheimgestellt und die doppelte Möglichkeit entweder eines raschen, oder eines langsam allmählichen Verlaufs der noch zu erwartenden Dinge einfach offen gelassen hat.

So stehen die Reden Jesu von dem vielleicht ganz nahen Weltuntergang nicht im Widerspruch mit den bekannten Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig, vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz, das ins Meer geworfen wird. Diese Gleichnisse schildern eine allmähliche Entwickelung der Dinge und ein Nebeneinanderwachsen des göttlichen Lichtreiches und des Reiches der Finsternis bis zum Ende hin. Ueber die Länge oder Kürze der Frist sagen sie gar nichts aus, lassen aber doch offenbar Raum für die natürlich-menschliche Vermittelung des göttlichen Wirkens durch die Predigt des Wortes. Dafür hat Jesus, wenn nicht alles trügt, stets Raum gelassen. Ganz gelegentlich redet er noch am Vorabend seines Leidens und Sterbens von einer Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt (Matth 26 13 Mark 14 9)[1]). Und seinem Volk, das ihn verwirft, dem er deshalb das göttliche Strafgericht verkündigen muß, nennt er mit einer gerade in diesem ernsten Drohwort um so schöneren Sanftmut die Bedingung (vgl. Haupt a. a. O.), unter welcher sie wieder zu Gnaden kommen können. „Euer Haus wird euch leer gelassen werden“, so ruft er den unbußfertigen Bewohnern Jerusalems zu, „denn ich sage euch: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprechen werdet: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (Matth 23 38 f.). Ihr gehet jetzt ohne den Messias, den ihr verworfen habt, eure eigenen Wege. Zur Strafe wird euch die Gegenwart und überhaupt die gnadenvolle Offenbarung des Messias gänzlich entzogen

[1]) Die Echtheit dieses Wortes ist dadurch verbürgt, daß es unzertrennlich verbunden ist mit einer jener unerfindbaren, geistvoll schlagenden Antworten oder Entscheidungen, durch die Jesus so manchmal eine unversehens entstandene Schwierigkeit zu lösen wußte.

erden. Und dieses Strafgericht wird so lang dauern, bis ihr kennet, wie leer euer Haus geworden ist, und wie viel Ursache r hättet, den zu ehren, der von Gott zu euch gesandt ist. Dieses ort enthält keine Wahrsagung, kein Orakel, nach welchem un=hlbar noch eine Bekehrung Israels vor dem Ende der Welt er=lgen müßte. Es spricht, wie gesagt, nur die Bedingung aus, iter der Israel wieder angenommen werden kann. Aber Jesus nnte diese Bedingung nicht in solch andringender, zugleich locken=r und mahnender Weise ausgesprochen haben, wenn er nicht ie Umkehr des Volkes trotz des unabwendbaren Gerichts und elleicht eben infolge der sühnenden und bessernden Strafe für öglich gehalten, kurz wenn sein Zukunftsbild nicht Raum lassen hätte für weitere Verkündigung des Wortes und weitere ibereitung der Menschenherzen durch Gerichte, die dem letzten ericht vorausgehen.

Daneben bleibt jedoch die andere Möglichkeit eines bal=gen Hereinbrechens der Endkatastrophe ebenso offen stehen. nmer wieder hat ja der Herr seine Jünger ermahnt zu unaus=setzter Wachsamkeit und Treue im Hinblick auf das Ende, das inz unerwartet kommen wird wie der Dieb in der Nacht. arum werden wir den Eindruck nicht los, daß jene erste Mög=hkeit eines längeren Ausbleibens der letzten Vollendung für esus die entferntere Möglichkeit war, und daß er keinenfalls eine Jahrhunderte oder Jahrtausende lange Entwicke=ng des Gottesreichs auf Erden gedacht hat. Das ist aber kein angel, wegen dessen wir den Herrn entschuldigen müßten. Das nur der sachgemäße, prophetisch=dichterische Ausdruck für die röße und Kühnheit des Glaubens Jesu.

Dasselbe gilt von den anschaulich schildernden Ausmalungen r Wiederkunft und des letzten Gerichts, die uns beweisen, daß esus in seinen Vorstellungen vom Weltgebäude ein Kind seiner eit und seines Volkes war. Er dachte sich, wie seine Jünger, s Himmels Wolken gleichsam als den Wagen, auf welchem des enschen Sohn gen Himmel fährt und vom Himmel wiederkehrt. dachte sich den Himmel als ein festes Gewölbe, an dem die erne als Lichter befestigt sind, und von welchem sie, wenn einmal

am jüngsten Tage „die Kräfte der Himmel sich bewegen“, auf die Erde herabfallen können (Mark 13 25 vgl. Offenb 6 13 „Die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von großem Wind bewegt wird“).

Was verschlägt es denn, wenn Jesus die Zeit bis zum Ende zu kurz bemessen und die Farben für die Ausmalung des Zukunftsbildes nicht aus dem Schatz göttlicher Allwissenheit, sondern aus dem dichterischen, aber von Gottes Geist geheiligten Vermögen menschlicher Phantasie[1]) genommen hat? Wollen wir uns etwas darauf einbilden, daß wir's jetzt genauer wissen aus den Geschichtsbüchern, und daß uns die Naturwissenschaft bewiesen hat, der Himmel fange nicht gleich über den Wolken an?

Dann würden wir ja unseren Gegnern gleichen, den Verächtern des christlichen Glaubens, die sich etwas zu gute thun auf die hochweise Entdeckung, es sei doch ein wirklicher Mangel an der Moral Jesu, daß er vor den „Naturgesetzen“ so wenig Respekt gehabt, und daß er sich nicht aufgeschwungen habe zu einem weitschauenden Ueberblick über die Kräfte, die für einen noch tausendjährigen Entwicklungsgang des Christentums in der Weltgeschichte bereit lagen.

Freilich wenn heute ein Student, oder ein Magister, ein Doktor gar über solches nicht Bescheid wüßte, so hätte er in der Schule sein Pensum nicht gelernt, und wir würden aus seinem Nichtwissen mit Recht auf einen sittlichen Mangel schließen. Daß aber im Altertum ein Mann des Volkes aus Israel modern denken sollte, das zu verlangen ist reiner Widersinn.

Wenn wir also den Glauben Jesu mit irgend welchen Ergebnissen wissenschaftlichen Welterkennens vergleichen, so werden wir ihm notwendig Unrecht thun.

---

[1]) Die religiöse Nüchternheit besteht durchaus nicht darin, daß man als ein durch und durch prosaischer Mensch aller dichterischen Phantasie die Flügel so kurz als möglich schneidet, sondern darin, daß die Phantasie streng in den Dienst eines wahrhaft sittlich gearteten, d. h. mit der wahren Sittlichkeit verschwisterten und also religiös vollkommen wahren Glaubens genommen wird.

Was soll denn der Stolz auf ein genaues Wissen von der ußeren Gestalt der Welt und von dem geschichtlichen Verlauf er Gerichte und Führungen Gottes, der Weltalter und Zeiten er Erde? — Dereinst, wenn das Vollkommene wird erschienen in, wird auch uns die Länge der vergangenen Jahrhunderte erheinen wie ein einziger Tag der Wunder Gottes. Wir werden ott preisen und einander erzählen von seinen Thaten, am liebsten rade mit solchen Worten, mit welchen Jesus den Tag der letzten ollendung im Voraus geschildert hat. Da werden wir sprechen: ott hat Jesum Christum in den Tod gegeben, aber am dritten age hat er ihn auferweckt; und in dreien Tagen hat er die raurigkeit der verwaisten Jünger in Freude verwandelt, daß sie ngiengen und predigten das Evangelium aller Kreatur. Da ar Kraft, die Heiden zu locken, daß sie eingiengen in den Jahrnderten — ein Wunder ist's vor unseren Augen. Das hat ott allein gethan! Er ließ erscheinen die Herrlichkeit seines ohnes auf Erden: mit allen Engeln und Kräften der himmlischen elt kam der Gekreuzigte wieder — auf den Wolken des Himmels m er, um einherzuschreiten durch die Jahrtausende, und in dreien agen war alles vollendet.

Wo man *glaubt*, da verschwinden Raum und Zeit: die immel thun sich auf, und die Jahrtausende sind wie ein einziger ag[1]).

Darum urteilen wir, daß *Jesus recht geglaubt und* *cht geweissagt* hat. Denn daß er die Erscheinungen, welche ch seinem Tode den Jüngern zuteil wurden, und ihre Art, Zahl d Zeit nicht vorausgesehen, daß er von der nachfolgenden Entckelung der christlichen Kirche nichts näheres gewußt und darum es, was die Wissenschaft der Gelehrten jetzt in weite Räume d Zeiten verteilt, in das *Eine* große *Wunder* seines „*Komens auf den Wolken des Himmels*“, d. h. in moderner prache eben der *gottgewirkten Vollendung* seines Werkes

[1]) Die Frage, wie sich die innerweltliche Entwicklung des Gotteshes zu dessen letzter Vollendung (am jüngsten Tage) verhalte, lasse ich r absichtlich bei Seite. Jesus schaut beides, Entwicklung und Vollenng, zusammen, und betrachtet beides als Gottes Wunderthat.

hineingeglaubt und zusammengeschaut hat, darin wird niemand einen Anstoß finden, der irgend versteht, was Religion, Glaube und Weissagung ist.

3. Wie ist zu urteilen über die neutestamentlichen Osterberichte?

Die Erfüllung dessen, was Jesus geweissagt hat, begann zweifellos mit den Erscheinungen des Auferstandenen. Denn durch sie erst kam, wie im 1. Abschnitt gezeigt, die Predigt des Evangeliums wieder in den Gang, ja durch sie wurde das Evangelium von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wie es bis heute unter uns gepredigt wird, eigentlich erst geschaffen. Und dies Evangelium ist nun das Mittel und Werkzeug, durch welches der verklärte Christus bis heute sein Werk unter uns fortführt. Er wird aber so unter uns fortwirken bis an der Welt Ende, bis dies irdische Baugerüste der zukünftigen Himmelswelt einmal abgebrochen und der ewige Bau Gottes in seiner Herrlichkeitsgestalt aufgerichtet wird.

Das und nichts Geringeres glauben wir auf Grund des einmal vollbrachten, geschichtlichen Lebenswerks Jesu von Nazareth.

Wie es dabei im Einzelnen zugegangen ist und zugehen wird, das stellen wir in Gottes Hand, wie Er alles in Gottes Hand stellte. Wir wollen nur darauf bedacht sein, daß wir dem Vater im Himmel nicht weniger zutrauen, als Jesus ihm zugetraut hat. Die zufälligen Einzelheiten der Geschichte geben wir nach vorwärts getrost der alles enthüllenden Zeit, nach rückwärts der rein wissenschaftlichen Erforschung anheim.

Auch die Geschichte des Erdenlaufs Jesu und die Geschichte der Erscheinungen des Auferstandenen können und wollen wir nicht konstruieren. Die theologischen Streitfragen über das Hervorgehen des Leibes Christi aus dem Grab und über die Art und Weise seiner Erscheinungen darf und muß unser Glaube in der Schwebe lassen. Geschichtlich zwar scheint es mir für meine Person das Wahrscheinlichste, daß wirklich das Grab des Herrn von den Jüngern leer gefunden wurde. Und die einleuchtendste naturphilosophische Folgerung aus dieser That-

ache scheint mir, wenn sie im Sinne des Glaubens an Christus usgelegt wird, die zu sein, daß die irdische Leiblichkeit Jesu, die urch seinen am Kreuz vollendeten Gehorsam ein vollkommenes Werkzeug des heiligen Geistes geworden war, ohne Rest in die ichtnatur[1]) seines neuen, himmlischen Wesens aufgegangen sei. lber meinen Glauben werde ich niemals weder von bloßen eschichtlichen Wahrscheinlichkeiten, noch von einem philosophischen Gedanken abhängig machen, auch den Glauben anderer niemals ach ihrer Stellung hiezu beurteilen. Wenn mir jemand philosophisch beweisen könnte, daß die Verwandlung eines „natürchen Leibs" in einen „geistlichen" (vgl. I Kor 15 44) undenkbar ei; oder wenn mir geschichtlich jemand wahrscheinlich zu machen ermöchte, daß der Leib des Gekreuzigten auf natürlichem Wege us dem Grabe weggekommen, oder in uneröffnetem, vielleicht nbekanntem, nicht mehr auffindbarem Grabe verwest, am Ende ar unbegraben geblieben und sofort nach dem Tode bis zur Unenntlichkeit entstellt worden sei, so würde sich doch mein Glaube n Christus um kein Haar breit verrücken. Denn ich würde trotz lledem bei dem Glauben bleiben, daß Christus lebt in himmscher Herrlichkeit, und daß er selbst sich durch die Erscheiungen den Aposteln in einer Weise geoffenbart haben muß, die den Zweifel an seinem persönlichen Fortwirken auf Erden ausschloß.

Zu fragen, wie der auferstandene Christus wohl ausgesehen abe, und inwieweit sich hierüber aus den evangelischen Erzähungen etwas entnehmen lasse, ist unnütz. Merkwürdigerweise nthalten dieselben kein einziges, wirklich schilderndes Wort über ie Gestalt des Verklärten selbst — zum sprechendsten Beweis er keuschen Ursprünglichkeit des eigentlichen Kerns dieser Gehichten; denn soweit die dichtende Sage hereinspielt, wie in der Verklärungsgeschichte und in den Engelsgestalten der evangelischen[2])

[1]) Damit ist noch keineswegs die grobsinnliche Auffassung gerechtrtigt, nach welcher der Auferstandene sich hätte betasten lassen und sogar peise zu sich genommen hätte, um alle Ansprüche derer zu befriedigen, die oß das Materielle im irdischen Sinn für wirklich halten.

[2]) Vgl. auch die in der Beschreibung des äußeren Herganges einnder widersprechenden Berichte der Apostelgeschichte von Pauli Be-

Osterberichte, fehlt es ja an malender Schilderung durchaus nicht.

Nur aus den Wirkungen der Erscheinung Christi können wir zurückschließen auf den Eindruck, den sie gemacht haben muß. Gnade und Liebe muß gewesen sein auf seinem Angesicht; denn die Jünger waren fortan von aller Furcht befreit. Sieg und Majestät und eine begeisternde, hinreißende Aufforderung zur That muß in der Erscheinung gelegen sein; denn die Jünger waren fortan Männer des Geistes und der That, und ihr Glaube war der Sieg, der die Welt überwindet.

Ob der Auferstandene die Worte wirklich gesprochen hat, die in den Evangelien berichtet sind, muß aus Gründen der geschichtlichen Kritik bezweifelt werden.

Vor allem enthalten die uns überlieferten Worte nichts, was die Augen- und Ohrenzeugen des Erdenlaufs Jesu nicht auch auf Grund einer stummen Erscheinung des Auferstandenen sich selbst hätten sagen können, ja sagen müssen. Und der älteste Bericht[1]) des Apostels Paulus, sowie die sämtlichen neutestamentlichen Briefe melden uns auffallender Weise kein einziges Wort

---

kehrung mit dem, was Paulus selbst in seinen Briefen über die ihm zu teil gewordene Christuserscheinung sagt: Apostelgesch 9 3—9 22 6—9 26 13 ff. Gal 1 15 ff. I Kor 15 8.

[1]) I Kor 15 3—8 (nach Weizsäckers Uebersetzung): „Ich habe euch überliefert in erster Linie, wie ich es selbst überkommen habe: daß Christus gestorben ist um unserer Sünden willen nach der Schrift, daß er begraben und auferweckt ist am dritten Tag nach der Schrift, und daß er erschienen ist dem Kephas, dann den Zwölfen. Hernach erschien er mehr als 500 Brüdern auf einmal, von welchen die meisten noch leben, etliche sind entschlafen. Hernach erschien er dem Jakobus (dem Bruder des Herrn), dann den sämtlichen Aposteln, zuletzt aber von allen, gleich als der unreifen Frucht, erschien er auch mir." — Der Ausdruck „Unreife Frucht" oder „Frühgeburt" (nicht etwa Spätgeburt) ist dunkel. Vielleicht will Paulus sagen, er, der Verfolger der Christengemeinde, sei, obwohl er zuletzt der Erscheinung Christi gewürdigt wurde, doch noch bei weitem nicht reif gewesen für diese hohe Offenbarung; dieselbe sei ihm als einem noch ganz Unwürdigen zu teil geworden, darum sei es nicht mehr als billig, daß er zuletzt an die Reihe gekommen sei, denn eigentlich hätte er noch viel länger in der Irre gehen sollen.

es Auferstandenen, obwohl gerade die Paulusbriefe ganz erfüllt
nd von dem Gedanken an den auferstandenen, verklärten Christus.
Entschieden den Eindruck der Unechtheit macht im Munde
es Auferstandenen die zuerst einem Engel (Mark 16 7 Matth 28 7)
ı den Mund gelegte, durch die Frauen zu bestellende Weisung
n die noch in Jerusalem befindlichen Jünger, sie sollen nach
Galiläa gehen, wo er sich ihnen zeigen werde (Matth 28 10).
Wozu diese Weisung, wenn doch Jesus den Jüngern zunächst in
Jerusalem erschienen ist, und sie nach Empfang der galiläischen
Offenbarungen doch wieder in Jerusalem sich zu sammeln hatten?
Zu dem Rückzug nach Galiläa bedurfte es keiner himmlischen
Weisung. Derselbe erklärt sich sehr natürlich aus dem Seelen-
ustand der Jünger, an denen sich das Herrnwort von der Zer-
reuung der Schafe (Mark 14 27 Matth 26 31) erfüllt haben wird.
Auch ist begreiflich, daß man sich später der Flucht schämte und
ieselbe zu rechtfertigen suchte. Die Erscheinungen, die den Jün-
ern trotz ihrer Unwürdigkeit in Galiläa zuteil wurden und sie
o gnadenvoll tröſteten, gaben ihnen den Mut, zu denken, daß
hre Flucht nach Galiläa doch nicht gegen den Willen Christi ge-
hehen sei, da er gewiß von Anfang an beabsichtigt habe, sich
en Versprengten dort zu offenbaren. Von hier aus ist ja nur
och ein ganz kleiner Schritt zu der bei Markus und Matthäus
orliegenden Auffassung, nach welcher die Flucht eine zweckvolle,
on Gott befohlene Ortsveränderung war. Es scheint also, daß
s eine doppelte Ueberlieferung gab, eine galiläische (Mat-
häus und Markus, ohne den später hinzugesetzten Schluß 16 9—20)
nd eine jerusalemische (Lukas und Johannes ohne den Zusatz
ap. 21), und daß wir in der von Matthäus und Markus be-
chteten Weisung des Engels oder des Herrn selbst, die ja in
lchem Munde keinen Sinn hat, den naiven Versuch der volks-
mlichen Erzählung zu erkennen haben, die widersprechenden
lemente miteinander in Einklang zu bringen.

Ebenso die messianische Auslegung alttestamentlicher Schrift-
ellen, wie sie in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in
n Briefen des Neuen Testaments geübt wird, kann unmöglich,
ie die sinnige Erzählung des Lukas von den Emmaus-

jüngern (Luk 24 13—35) vorauszusetzen scheint, auf direkte, lehrhafte Mitteilungen des auferstandenen Christus zurückzuführen sein; denn gerade ihrer wesentlich allegorischen Form nach ist diese Schriftauslegung etwas sehr menschliches und natürliches. Die ewige Wahrheit der Erzählung liegt aber darin, daß die Jünger überhaupt, wie jene beiden, denen Christus unterwegs auf ihrer Wanderung nach Emmaus erschien, wirklich erst aus diesen Erscheinungen wieder den Mut schöpften, das Leiden und Sterben Jesu für die Erfüllung und Vollendung des von den Propheten geweissagten Heils zu halten und diesen Glauben in ihrer, zunächst allerdings von geschichtlichen Irrtümern (des Wissens, nicht des Glaubens) nicht freien Weise vor allem Volk zu bethätigen.

Was sonst von Worten des Auferstandenen berichtet ist, hat an und für sich durchaus nichts Unwahrscheinliches, es bildet vielmehr eine sehr einleuchtende Abrundung des geschichtlichen Wirkens Jesu und wird daher nur von denjenigen Zweifeln mitbetroffen, die sich ohne Unterschied gegen sämtliche ausführlichen, die Linie von I Kor 15 3—8 überschreitenden Osterberichte erheben.

Diese Zweifel sollten aber ja nicht unterschätzt werden; denn sie sind nicht bloß gelehrter, sondern religiöser Art, und werden sich auch dem gemeinen Volksverstand immer wieder aufdrängen. Wenn der Auferstandene wirklich geredet hat, warum hat dann Gott nicht dafür gesorgt, daß diese doch gewiß unendlich wichtigen und unvergeßlichen Worte besser, d. h. übereinstimmender in den vier Evangelien (warum nicht auch in den Apostelbriefen) bezeugt sind? Und warum geben seine Worte nicht unfehlbaren Aufschluß über die zahllosen, dunkeln Rätsel der christlichen Erkenntnis, die nun seit bald zwei Jahrtausenden die Menschheit irren und beschweren? Ja wahrhaftig, wenn ein göttlich wissendes, überirdisches Wesen, sei es der auferstandene Christus, oder ein Engel, oder einer der Seligen, überhaupt zu Menschen reden kann in menschlicher Sprache, warum erschallen dann nicht beständig die Himmelsstimmen, die wir doch so notwendig brauchen könnten? Warum sind uns nicht längst auf solchem Wege alle Räthsel gelöst, alle Geheimnisse geoffenbart?

Es scheint eben, daß wir uns von Gottes Offenbarung

mmer wieder ganz unzulängliche Begriffe machen, uns Gott und Gottes Selbstmitteilung noch allzumenschlich vorstellen.

Muß denn Gott oder der verklärte Christus[1]) selbst menschliche Worte machen, wenn er sich offenbaren will? Ist nicht seine göttliche Sprache das Thun, das Schaffen und Wirken? Im Anfang schuf er Himmel und Erde; und die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die Feste verkündigt seiner Hände Werk, ein Tag sagt es dem andern, und eine Nacht thut es kund der andern. Sie redens nicht aus; noch weniger mögens menschliche Worte thun. Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, hauchte den Geist ihm ein, Gottes Wunder zu verstehen und zu benennen mit Namen menschlicher Rede, und zu singen von Gottes großem Thun. Gott erweckte sich seine Sänger und Propheten von alters her, pflanzte ihnen den Zug nach oben ein von Mutterleibe an, und machte sie reden durch Lebensführungen, die mehr sagten als Worte sagen können. Gott ward Israels Vater, er trug sein auserwähltes Volk auf Adlersflügeln, that ihm wohl und züchtigte es wieder, hub es hoch über alle Völker und demütigte es bis in den Staub — der Mund der Propheten ward nicht müde, davon zu sagen, was Gott gethan an diesem Volke, und zu weissagen, was er noch ferner thun werde. Des Herrn Wort redete ihr Mund, weil Gott sie reden machte durch sein wunderbares Thun. Der Gottesthaten größte aber geschah, als die Zeit erfüllet war: Gott sandte seinen Sohn, geboren von einem Weibe, und doch das reine Ebenbild des himmlischen Vaters. In der Tiefe des Herzens Jesu war die geheime Werkstatt der zartesten und innigsten, wie der gewaltigsten und erhabensten Wunder göttlicher Liebesoffenbarung — darum redete er übermenschliche und doch holdselig menschliche Worte. Sein inneres Erleben war Gottes Wirken in ihm: so

---

[1]) Man sagt wohl, Christus, der Gottmensch offenbare sich menschlich auch nach dem Tode noch. Aber ich meine: seine Offenbarung im Fleisch sei mit dem Kreuzestod abgeschlossen. Eben durch sein geschichtliches Erdenleben, und nur durch dieses redet und handelt er menschlich mit uns. Und eben deshalb sind weitere „menschliche" Offenbarungen entbehrlich. Nur göttlich hat er sich noch geoffenbart, und menschlich haben die Menschen von diesen weiteren Offenbarungen geredet.

wurde sein Reden Gottes vollkommenes Offenbarungswort, sein Thun und Leiden das alle früheren Offenbarungen abschließende, vollendende und krönende Gotteswerk. Und je mehr dieses Gotteswerk seinem Gipfel, dem Kreuzestod, entgegenwächst, desto sparsamer werden die begleitenden, auslegenden Worte. Das Kreuz, das Blut sagt alles, was sonst noch zu sagen ist. Nur die Offenbarung der geweissagten, himmlischen Königsherrlichkeit des Gekreuzigten steht jetzt noch aus. Sie kam — aber wie sollte sie anders gekommen sein, denn als ein Schauen des Göttlichen, des Unaussprechlichen? Also nicht bloß als traumhaft verklärte Wiederholung früher erlebten Zusammenseins der Jünger mit dem Meister, nicht als idyllisches Bildchen, behaglich Raum gewährend für gemeinsame Mahlzeit, Essen, Trinken und Betasten, für trauliche Rede und Gegenrede, sondern wahrhaft übermenschlich, als sieghafte, strahlende Erscheinung himmlischer Natur, göttlich groß, zum Erschrecken gewaltig, neu und fremd dem ersten Eindruck nach, aber nachher doch milde tröstend, beruhigend, beseligend mit süßem Heimatsgefühl — mit einem Wort so, daß die menschlichen Berichte, die auf uns gekommen sind, nur als ein nachträgliches Stammeln gelten können von dem, was unsagbar ist, daß das ganze apostolische Zeugnis von dem Siege des erhöhten Herrn nichts anderes ist, als ein Zungenreden von der Klarheit des Angesichts, das die ersten Zeugen schauen durften.

Wenn wir einst droben bei Christo sein werden, so gedenken wir ja auch nicht wiederum Irdisches, unserem Erdendasein Aehnliches zu schauen. Wir werden nicht abermals in die Schule gehen und Bilder sehen, Sprüche lernen, Worte buchstabieren, sondern Ihn in Wahrheit schauen wie er ist (I Joh 3 2). Ein Paulus, da er entzückt ward bis in den dritten Himmel oder ins Paradies, hörte „unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen darf" (II Kor 12 4). So auch, als der Herr ihm erschien auf dem Weg nach Damaskus, umleuchtete ihn so übermächtig das Himmelslicht, daß er geblendet zur Erde niederfiel und erst in mehrtägiger Stille sich zur inneren Klarheit über das ungeheure Erlebnis zu sammeln vermochte (vgl. Apostelgesch 9 3—19). Er wird unbeschreiblich Erhabenes gesehen haben. Daher die keusche Zurück-

haltung der sicher von Paulus selbst herrührenden Aeußerungen n den Briefen, sein gänzliches Schweigen über den unmittelbaren, sinnlichen Eindruck der Erscheinung, über etwa vernommene Worte[1]) und über die Gestalt des Verklärten. Nachträglich werden hn andere, wird er auch sich selbst gefragt haben: Wie sah Christus aus? Und was wollte dir die Erscheinung sagen? Aber r vermag von dem Aussehen derselben nur im Gleichnis zu eden: Das Bild des hellstrahlenden Lichts scheint das Einzige gewesen zu sein, was er der Anschaulichkeit begehrenden Weitererzählung des Erlebten darzubieten wußte. Und was die Apostelgeschichte des Lukas von Worten meldet, die Paulus gleich im ersten Moment der Erscheinung vernommen haben soll, verrät sich chon durch die Unsicherheit der Ueberlieferung[2]) als nachträgliche, wenn auch gewiß ganz richtige Auslegung des thatsächlichen Vorgangs. So auch die Osterberichte der Evangelien enthalten nichts, was uns vermuten ließe, daß die älteren Zeugen mehr als Paulus zu erzählen wußten. Es wird ja dort von einem Sichbetastenlassen des Auferstandenen (Matth 28$_9$ Ev. Joh 20$_{27}$ Luk 24$_{39}$), von Speisedarreichen (Luk 24$_{30}$ Ev. Joh 21$_{13}$), und sogar Speisezusichnehmen (Luk 24$_{42}$f.) erzählt. Aber wer kennt nicht die vom Geistigen zum Sinnlichen und Grobsinnlichen herabsteigende Art der Volkssage? Wie gewagt ist es also, auf Grund solcher Berichte es als ausgemachte Sache zu betrachten, daß die ersten Zeugen gleich von Anfang an den geschauten Auferstehungsleib des Herrn als irdisch menschlichen beschrieben hätten! Die Entstehung der sagenhaften Zuthaten ist ja durchsichtig genug. Maria Magdalena wird erzählt haben, daß sie unwillkürlich die Hände ausstreckte, um den Verklärten anzurühren. Aber ihr ward, als

---

[1]) Wo Paulus von seinem Gebetsverkehr mit dem erhöhten Christus und von seinen Gesichten redet, weiß er ja wohl auch Worte, Antworten und bestimmte Weisungen anzuführen. Aber alle diese Erlebnisse sind deutlich unterschieden von jener ersten und einzigen Erscheinung des Auferstandenen (nur sie ist ein „Gesehenwerden", eine wirkliche Erscheinung).

[2]) Nach Apostelgesch 9$_4$ und $_7$ hörten auch die Begleiter des Paulus die Himmelsstimme. Nach 22$_9$ sahen sie zwar das Licht, hörten aber die Stimme nicht.

riefe er ihr zu: „Rühre mich nicht an!" Mit erhobenen Händen bleibt sie stehen, hingebannt von der überwältigenden Majestät der Erscheinung, die nicht betastet sein will, sondern ohne das imstand ist, die Jünger gewiß zu machen, daß Christus nun auffährt in die himmlische Herrlichkeit und gleichwohl noch immer und in Ewigkeit mit ihnen denselben Gott und Vater hat (Ev. Joh 20 17 f.). Und Thomas — er mag auf die Kunde von dem was die anderen gesehen haben wollten, wirklich gesagt haben: „Es sei denn, daß ich in seinen Händen sehe die Nägelmale, und lege meinen Finger in die Nägelmale, und lege meine Hand in seine Seite, will ichs nicht glauben." Aber auch er ward überwunden, als er gleich den anderen Aposteln und mit ihnen den Herrn schauen durfte, so daß er anbetend ausrief: „Mein Herr und mein Gott!" — Hat er denn nun wirklich seinen Finger in die Nägelmale und seine Hand in die Seite des Auferstandenen gelegt? So fragte mit sinnendem Kinderantlitz die heilige Sage, und gab sich in kindlichem Glauben die wohlbekannte Antwort. — Nein, heißt für dich die Antwort, wenn du unkindlich wie Thomas den Geist der Osterbotschaft verkennend, nur das Fleisch für Wirklichkeit hältst. Aber Ja heißt die Antwort, wenn du umgewandelt mit Thomas anbetest vor der überirdischen Wirklichkeit, die ihm erschienen ist. Denn was Thomas wirklich sah, war mehr als Thomas hatte sehen wollen.

Bin ich nun ein Ungläubiger, weil ich in der neutestamentlichen Ueberlieferung Sagenhaftes entdecke, aus dessen Umhüllung der geschichtliche Kern loszuschälen ist? — Ich weiß, warum ich das thue, und an wen ich glaube. Ich glaube nicht weniger, sondern mehr als das, was ihr dem Buchstaben der Bibel zu lieb mir abquälen wollt. Darum soll mich niemand unter das knechtische Joch der buchstäblichen Deutung fangen.

Fern sei es von mir, die Einfältigen zu verachten, wenn sie alles, was die Evangelien berichten, ohne langes Grübeln und Vergleichen als wirklich und buchstäblich so geschehen hinnehmen. Ich selbst, nachdem ich durch den Zweifel hindurchgegangen bin, rede von diesen Dingen auch am allerliebsten kindlich mit den Kindern. Da aber der Zweifel einmal da ist — und er ist wahr-

ich bei vielen da, nicht bloß unter den Gebildeten — muß es in der evangelischen Kirche erlaubt sein, den Zweifel ehrlich durchzudenken und durchzusprechen. Es ist das der einzig ratsame Rückweg zum Glauben. Und das Ergebnis für jeden, der überhaupt zweifelnd die verschiedenen Berichte vergleicht, ist das schon gewonnene: wir müssen unterscheiden zwischen der unbeschreiblich großen Thatsache oder Gottesthat der Erscheinungen selbst und zwischen den nachträglichen, menschlichen Versuchen, den Sinn dieser Gottesthat in Wort und Bild darzulegen und auszulegen.

Diese Unterscheidung verträgt sich sehr wohl mit der Pietät gegen die heilige Schrift. Ich wenigstens kenne nichts Ehrwürdigeres, als den Geist des ungebrochenen, kindlichen Glaubens, der aus allen jenen biblischen Versuchen, das Uebermenschliche Menschen nahezubringen, zu unseren Herzen spricht. Ich möchte darum keine der biblischen Erzählungen, keines von den darin enthaltenen Worten des Auferstandenen missen. Denn alles in allem genommen finde ich hier und sonst nirgends als Erstes und Wichtigstes das unumstößliche Zeugnis für die zu Grunde liegende Thatsache — sodann als Zweites, minder Wichtiges doch ebenfalls Hochwillkommenes die ursprünglichste, gläubige Auslegung jener Thatsache. Diese Auslegung aber, ob sie gleich nicht frei ist von menschlichen Irrtümern, ist ihrem Gehalte nach noch keineswegs überholt durch das, was wir von dem Fürsten des Lebens heute zu sagen wissen. Was die Auferstehung und die Offenbarung des Auferstandenen für die Person Christi und für seine Jünger bedeutet, es kann nicht besser und schöner gesagt werden, als so, wie die johanneische Ueberlieferung es den Verklärten selbst aussprechen läßt: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott". (Ev. Joh 20 17). Und welche Aufgabe jetzt die Jünger zu erfüllen haben, und welches Beistandes Christi sie sich dabei getrösten dürfen, das ist ein- für allemal verkündigt in dem Abschiedswort [1]), mit welchem

[1]) Matthäus will offenbar die letzte, abschließende Erscheinung des Auferstandenen berichten. Von einer Himmelfahrt im Sinne des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte weiß er nichts.

Jesus nach dem Matthäusevangelium (28 16—20) auf einem Berg in Galiläa den dorthin beschiedenen Jüngern endgiltig ihr Arbeitsfeld anweist.

Ich weiß, daß viele die Hauptsache zu verlieren meinen, wenn nicht alle überlieferten Worte des Auferstandenen im buchstäblichen Sinn echt sind, wenn nicht ganz besonders der Taufbefehl Wort für Wort von Christus selbst auf dem Berge in Galiläa gesprochen ist. Allein gerade bei diesem inhaltlich wichtigsten Wort ist es am allerklarsten, in welch unlösbare Schwierigkeiten die herkömmliche Auffassung sich verwickelt, und wie sehr sich unsere wahrlich nicht grundstürzende, sondern die Schwierigkeiten behutsam lösende Ansicht dem Denkenden empfiehlt. Der Taufbefehl, der ja zugleich Missionsbefehl („lehret alle Völker und taufet sie") ist, wurde, obwohl mit höchster Feierlichkeit von der höchsten Autorität der Christenheit gegeben, von den Uraposteln nicht befolgt. Paulus hat ihnen gegenüber das Recht der Heidenmission erst unter schweren Kämpfen erweisen müssen. Auch wurde in den ältesten Christengemeinden nicht auf den dreifachen Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern einfach auf den Namen Jesu getauft. Diese im Neuen Testament selbst verbürgten Thatsachen beweisen unwiderleglich, daß den Uraposteln das von Matthäus berichtete Wort des Auferstandenen unbekannt war. Da nun nicht angenommen werden kann, daß sie etwas so Unvergeßliches vergessen haben, so folgt, daß dasselbe dem Verklärten in den Mund gelegt worden ist zu einer Zeit, in der die Heidenmission bereits im vollen Gang und die trinitarische Tauffomel schon gebräuchlich war. Dies war keine Geschichtsfälschung, sondern Auslegung, und zwar vollkommen richtige Auslegung der abgeschlossen vorliegenden Geschichtsthatsache der Erscheinungen. In dieser poetischen Form, nicht in Form peinlicher gelehrter Geschichtsforschung und dogmatischer Beweisführung, pflegte im Alterthum eine noch schöpferische Zeit ihre neuen Erkenntnisse niederzulegen. Daß es Zeit brauchte, bis der volle Sinn der erhabenen Offenbarung erkannt war, ist ja nur ein Zeugnis mehr für deren göttliche Größe. Und wenn es von anfangs unzulänglichen Deutungen aus doch schließlich zu solcher vollen Erkenntnis

am, so zeigt dies, wie in der christlichen Gemeinde, von der noch besonders zu reden wäre, der Geist Christi lebendig war. Denn das glaube ich, und das darf bis heute die ganze Christenheit glauben, daß im Taufbefehl des ersten Evangeliums der Sinn sämtlicher Erscheinungen des Herrn, soweit er überhaupt für die Menschen faßbar ist, sachlich vollkommen wahr und zugleich überaus schön und tief ausgedrückt ist. Das jedenfalls wollte der Herr seinen Jüngern durch die Erscheinungen sagen, was Matthäus schreibt, und was Jesus dem wesentlichen Inhalte nach schon vor seinem Tode gesagt und geweissagt hatte: „Mir ist gegeben alle Vollmacht [1]) im Himmel und auf Erden. Gehet hin und werbet zu Jüngern alle Völker durch die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Schlußbemerkung.

Es folgt hier der Deutlichkeit wegen noch eine Auseinandersetzung mit den gewöhnlichen Schlagwörtern „Scheintodhypothese", „Visionshypothese" oder „reale Thatsache", die ich bisher absichtlich vermieden habe. Die Annahme eines Scheintods Jesu ist durch das, was ich S. 129—138 über den Ursprung des Auferstehungsglaubens der Jünger gesagt habe, völlig ausgeschlossen. Auch die Annahme, daß die von selbst wieder erwachende Glaubensbegeisterung der Jünger und ihre Sehnsucht nach dem dahingeschiedenen Meister sich zu Gesichten verdichtet habe, also die bloß subjektive Vision kann mir nach dem, was dort ausgeführt ist, nicht genügen. Ich glaube, daß der verklärte Christus selbst sich den Seinen in unzweifelhafter Weise geoffenbart und sie so zum Glauben und zur Predigt des Evangeliums erst wieder befähigt hat. Es bleibt mir mithin nur noch die Wahl zwischen der sogenannten objektiven Vision und der leibhaftigen Erscheinung. Hier aber kann ich weder religiös noch wissenschaft-

[1]) Alle Vollmacht, um das ganze, angefangene Erlösungswerk, das in Himmel und Erde zugleich angeht, zu vollführen.

lich einen genügenden Grund zur Entscheidung finden. Der verklärte Christus hat sich jedenfalls geoffenbart gemäß den ewigen Gesetzen, die Gott der unsichtbaren wie der sichtbaren Welt gegeben hat. Aber eben diese Gesetze sind mir nur in dürftigem Ausschnitt bekannt, und speziell über das metaphysische Verhältnis zwischen der jenseitigen, unsichtbaren Welt zu unserer sichtbaren, irdischen Weltsphäre weiß ich nichts, kann auch das, was andere darüber zu wissen vorgeben, nicht als echtes Wissen gelten lassen. Gott kann ohne den ins Grab gelegten Leichnam Jesu zu beleben und zu verwandeln, direkt auf die Seele der Jünger so eingewirkt haben, daß unwiderstehlich das verklärte Bild Christi vor ihre Sinne trat — dies nenne ich objektive Vision im Unterschied von der subjektiven. Gott kann aber auch den irdischen Leib Jesu benützt, also denselben wiederbelebt und zugleich so verwandelt haben, daß er zuerst auf kurze Zeit unter bestimmten (uns unbekannten) Bedingungen für die Sinne der Jünger wahrnehmbar wurde (womit nicht notwendig die grobsinnliche Auffassung gegeben ist), dann aber vollends ganz in die für Menschen unsichtbare Welt übergieng. Der Glaube hat kein Interesse, zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu entscheiden. Die Gnosis, das philosophische Erkennen, oder die metaphysische Spekulation, der ich ihr Recht auf ihrem eigentümlichen Gebiet nicht bestreite, mag sich damit beschäftigen. Daß aber die Autorität der Bibel die Entscheidung längst im Sinne der zweiten Möglichkeit gegeben habe, können nur diejenigen behaupten, welche gewohnt sind, mit dogmatischen Vorurteilen an die Bibel heranzutreten und vor den Ergebnissen auch der besonnensten, geschichtlichen Kritik die Augen zu verschließen. Als unbedingt sicher erhellt aus dem Neuen Testament nur die Thatsache der Erscheinungen. Das leere Grab muß zwar durchaus nicht, aber kann ein bloßer Rückschluß der volkstümlichen Ueberlieferung aus jener Thatsache sein. Mehr als die geschichtliche Wahrscheinlichkeit des leeren Grabes läßt sich darum ehrlicher Weise nicht behaupten. Die evangelischen Osterberichte samt den Worten, die darin dem Auferstandenen zugeschrieben sind, geben sich durch ihr gegenseitiges Verhältnis deutlich zu erkennen als verschiedene Versuche, den Sinn der Erscheinungen

uszulegen, während wir bei Paulus I Kor 15 nur den schlichten Bericht über die Thatsache der Erscheinungen selbst haben. Ebenso t offenkundig, daß sich mit diesen Auslegungsversuchen schon sehr rüh sagenhafte Elemente verbunden, oder daß diese Versuche die orm sagenhafter Erzählung angenommen haben. Der biblische hatbestand ist also kein einfacher, sondern ein dreifacher: . die Thatsache selbst, 2. die Auslegung der Thatsache, . die mit der Auslegung verbundene oder daraus entspringende olkssage. Wer der geschichtlichen Kritik überhaupt irgend elches Recht zugesteht, kann daher nicht einfach sagen: so lehrt e Bibel, sondern muß erst noch fragen: was ergiebt sich aus nem dreifachen, biblischen Thatbestand? Und als Antwort uf diese Frage vermag ich nach oft wiederholter, gewissenhafter rüfung nur den Satz aufzustellen: es ergiebt sich die oben dar-elegte, doppelte Möglichkeit, entweder objektive Vision der leibhaftige Erscheinung; d. h. von seiten der richtig ver-andenen, heiligen Schrift sind diese zwei verschiedenen Lehr-einungen zulässig, die darum auch in der evangelischen Kirche ebeneinander bestehen dürfen und sollen, so gewiß als unser Bissen (nicht unser Glauben) Stückwerk ist und Stückwerk bleiben ird, so lange die Erde steht.

Das Thatsächliche nun an der evangelischen Geschichte r Erscheinungen wird etwa das sein, daß Christus zuerst in erusalem mehrmals einzelnen (der Maria Magdalena, dem etrus, den Emmausjüngern) erschienen ist, daß aber später auch nige Erscheinungen unter den nach Galiläa geflohenen Jüngern attfanden (nach Galiläa gehört wahrscheinlich die dem Jakobus, m Bruder des Herrn gewordene Erscheinung). Ob die Erschei-ungen vor versammeltem Jüngerkreis und namentlich die or den mehr als 500 Brüdern (I Kor 15 6) in Galiläa oder in erusalem geschahen, wird sich schwerlich je sicher entscheiden lassen. s ist aber ganz abgesehen von der doch nebensächlichen Frage s Ortes wahrscheinlich, daß das, was einzelne Jünger oder ich versprengte Häuflein des Jüngerkreises teils in Jeru-lem, teils in Galiläa erlebt hatten, der wieder gesammelten char der Zwölfe (Elfe), wie auch dem weiteren Jüngerkreis noch

einmal durch gemeinsame Erlebnisse bestätigt und zur unerschütterlichen Gewißheit erhoben wurde. Mehr zu behaupten scheint mir nicht rätlich. Die Art, wie in Jerusalem die erste Christengemeinde im Anschluß an den Tempel und an die jüdische Religionsgemeinschaft gegründet und geleitet wurde, macht nicht den Eindruck, als wäre die Wahl des Ortes und überhaupt die äußere Form des neuen Gemeindelebens auf ganz neue, besondere Offenbarungen zurückzuführen. Es ist eben noch nie und nirgends Gottes Art gewesen, das Aeußere, das der Mensch selbst ordnen kann und soll, durch direkte, übernatürliche Belehrung zu ordnen. Die Irrtümer und Einseitigkeiten, die allem menschlichen Thun anhaften, läßt Gott gewähren und sich auswirken. Er beschränkt sich darauf, stets zur rechten Zeit Persönlichkeiten zu erwecken, die vermöge des göttlichen Geistes, der in ihnen ist, trotz aller Irrgänge immer wieder den rechten Weg zu finden und der Christenheit zu zeigen wissen. So hat Gott auch durch die Christuserscheinungen zunächst nichts anderes bewirkt, als die Ausrüstung der genügenden Zahl von Persönlichkeiten oder Zeugen. Des weiteren waren dann diese des Suchens und Irrens, das nun einmal menschlich ist, nicht überhoben. Als daher nach gesegnetem Anfang das neue Gemeindeleben durch judenchristliche Engherzigkeit bleibenden Schaden zu nehmen, ja unfruchtbar zu werden drohte, da „gefiel es Gott, seinen Sohn“ in Saulus „zu offenbaren“, den er zu diesem Zweck „von Mutterleibe an ausgesondert“ hatte (Gal 1 15 f.), und durch dieses auserwählte Rüstzeug das Fehlende zu ergänzen. Gott hat damit zugleich die Apostelgesch 1 25 erzählte Wahl eines Ersatzmannes für Judas und die trotz des damit verbundenen Gebets gewiß nicht christliche Verwendung des Loses zur Erforschung des göttlichen Willens berichtigt. Denn von dem durchs Los erwählten Matthias weiß die Geschichte nichts als seinen Namen zu berichten; der von Gott erwählte Saulus dagegen hat als Paulus mehr gearbeitet denn alle anderen Apostel, und durch ihn hauptsächlich wurde das Christentum vor dem Schicksal bewahrt, zur jüdischen Sekte herabzusinken und mit derselben in einem Winkel unterzugehen. So bildet die Bekehrung des Paulus und nicht etwa die „Him-

ıelfahrt" den Abschluß der Offenbarungen des Auferstandenen. (n die Stelle der genauen, räumlich zeitlichen Umgrenzung er Christuserscheinungen (die 40 Tage des Lukas, Apostelgesch 3, vom leeren Grabe bis zu der auf dem Oelberg — Vers 12 — edachten Himmelfahrt), die das kirchliche Herkommen mit instink- vem Gefühl für die populär anschaulichste Darstellungsform der 5ache geheiligt hat, tritt mir der Gesichtspunkt der inneren Voll- ändigkeit und bleibenden Genugsamkeit, der unverletzlichen, rganischen Totalität und einzigartigen Klassicität der im postolischen Zeitalter von den Zeugen der Auferstehung ein für llemal gemachten Glaubenserfahrungen. Was Markus und Lukas on der Himmelfahrt, von dem Hinaufgenommenwerden Christi die Himmelswelt berichten, soll ja allerdings offenbar den Ab- hluß der Erscheinungen bedeuten; allein thatsächlich war eben die eriode der Erscheinungen nicht mit dem Eintritt eines zuvor- estimmten, zeitlichen Termins, nicht mit der Befriedigung des erlangens einer bestimmten Anzahl von Jüngern und mit deren ammlung an einem bestimmten Orte, sondern erst dadurch ab- eschlossen, daß der Zweck der Christuserscheinungen, die chöpfung einer vollständigen, unvertilgbar dauernden, bis ans nde der Welt wirksamen und zeugungskräftigen Verkündigung es wahren Evangeliums erreicht wurde. Daß Christus, indem den Elfen oder einer größeren Jüngerschaar zum letzten Mal schien, mit segnender Geberde vor ihren Augen entschwand und von ihnen schied, ist darum doch sehr wohl denkbar und auch ıs dem eben bezeichneten Zweck der Erscheinungen verständlich. ie Erscheinungen sollten ja aufhören, d. h. ihren Zweck erreichen ıd so entbehrlich werden; darum mußte das Hinstreben auf einen bschluß und Abschied in den letzten Erscheinungen notwendig gendwie zum Ausdruck kommen, wie denn auch wirklich für die lfe die Erscheinungen sich hinfort nicht mehr wiederholten. Von esem Abschluß und Abschied also wird jede rechte Himmelfahrts- redigt zu handeln haben, und es ist gut, daß ein besonderes rchliches Fest der Predigt die Aufgabe stellt, davon zu reden, arum die Erscheinungen aufgehört und inwiefern sie ihren Zweck reicht haben. Wenn man aber unter einseitiger Bevorzugung

des offenbar sagenhaft ausgeschmückten Himmelfahrtsberichts der Apostelgeschichte zu spekulieren unternimmt über die halb sinnliche, halb übersinnliche Natur des Auferstehungsleibes Christi vor der Himmelfahrt und über sein „reales“, räumliches Hinaufgehobenwerden in eine höhere Daseinsphäre durch die Himmelfahrt, so verbaut man sich völlig den Weg zu einer richtigen Würdigung dessen, was der Apostel Paulus auf der Straße nach Damaskus erlebt hat. Die ihm zuteil gewordene Christuserscheinung darf doch nicht zu einer im Vergleich mit den früheren Erscheinungen ganz andersartigen und minderwertigen gestempelt werden. Darum bleibt es dabei: wir wissen nichts Näheres über die Natur des von den Aposteln gesehenen, verklärten Leibes Christi und über die Art und Weise seines Uebergangs in die jenseitige Himmelswelt; wir können nur sagen: 1. es wurden jedem der Zeugen und allen miteinander so viele und so beschaffene Erscheinungen zuteil, daß sie dadurch in Stand gesetzt wurden, das Evangelium in seiner vollen Kraft zu predigen, 2. diese Offenbarungen des Auferstandenen wiederholten sich so lange, bis die Erreichung ihres Zwecks trotz aller menschlichen Beschränktheit, Schwachheit und Sündhaftigkeit der Zeugen gesichert war.

„Gesetz" als theologischer Begriff.

Von

Dr. phil. A. Hoffmann,

Pfarrer in Grutbingen (Württemberg).

1. Gesetz überhaupt. Definition und Gliederung des Begriffs.

Der Gedanke „Gesetz" hat seine Notwendigkeit und sein Recht
 dem Bedürfnis des vernünftigen Willens, sei es durch Beob=
chtung, sei es durch Zumutung eines gleichförmigen Geschehens,
ie umgebende Natur= und Menschenwelt zu beherrschen und da=
urch die Grundlage eines zielbewußten Handelns sich zu sichern.
Hieraus folgt:

1. Den Gedanken des Gesetzes bildet der vernünftige Wille
n Interesse seiner Selbstthätigkeit, und vollzieht damit eine der
ichtigsten Bethätigungen seiner Freiheit. Der Schein, als ob er
ch damit der Welt oder einem fremden Willen unterordne, ent=
eht dadurch, daß ich mich freilich, soweit ich Glied der Welt,
esp. Individuum bin, in das Gesetz mit einbegreife; aber eben
ofern ich dies thue, erhebe ich mich zugleich über meine Indi=
idualität zu einem „Allgemeinsubjekt" oder einer „Person".

2. Die in der Definition gemachte Unterscheidung: „Beob=
chtung — Zumutung" begründet die Trennung von Natur= und
Sittengesetz. Diese fällt keineswegs zusammen mit der von Ge=
etzen des Natur= und Geisteslebens; denn wenn auch psychologische
nd historische Gesetze durch das notwendige Zwischeneintreten der
sthetischen Funktion, d. h. das Hineintragen von Eigenleben in
as zu beobachtende Objekt komplizierter zu finden und zu formu=
eren sind, als Naturgesetze im engeren Sinn, so stehen sie doch
it diesen den Sittengesetzen insofern gegenüber, als ich hier vom
Menschen als einer frei wollenden Person, dort als einem Glied
er Kausalkette etwas Bestimmtes erwarte.

Der allseitigen Vergleichung halber mögen auch die logischen und mathematischen Gesetze erwähnt werden, welche jedoch nicht direkt eine Beherrschung der Wirklichkeit, sondern ein Systematisirung der Mittel zu diesem Zweck bedeuten. Inwiefern die mathematischen, den logischen gegenüber, wieder einen Uebergang zu den eigentlich „transscendentalen“, d. h. Wirklichkeitsbeherrschenden repräsentieren, liegt zu nahe, um weiter erörtert zu werden.

Innerhalb der „Zumutungsgesetze“ endlich ist zu unterscheiden das Rechtsgesetz vom Sittengesetz im engeren Sinn. Jenes wendet sich an das individuelle Begehren, und die Erwartung, daß es befolgt werde, beruht auf der naturgesetzlichen Wirkung physischen oder psychischen Zwangs; nicht als ob das Rechtsgesetz nur natürliche Güter sichern wollte, es ließe sich vielmehr ein Zusammenleben der Menschen als bloßer Naturwesen auch ohne Rechtsgesetze denken; es will dem höheren Personalleben die Grundlage bieten. Aber das diesem Gebiet eigene Sittengesetz erhebt seine Forderung ohne Rücksicht darauf, ob in der umgebenden Welt irgend eine das Begehren lockende oder schreckende Gewalt zu Gebote steht.

2. Natur- und Sittengesetz in ihrem Verhältnis zur Theologie.

Bei der Frage: was die gesetzmäßige Fassung der Wirklichkeit zur Lösung theologischer Probleme hilft, kann es sich nicht handeln um das selbstverständliche Recht, den Gesetzesbegriff im allgemeinen auf die Erscheinungen des religiösen Lebens, so gut wie auf alle anderen Lebensgebiete anzuwenden; nur daß die Schranke, welche die kausale Formel an der Irrationalität jeder Wirklichkeit findet, bei ihrer Anwendung auf religiöse Vorstellungen, Zustände, Individualitäten noch früher erreicht werden wird. Sondern es fragt sich, ob nicht nur ein allgemein menschliches, resp. wissenschaftliches, sondern ein spezifisch religiöses Interesse die Theologie veranlaßt, eine Fassung von Natur- und Menschenleben in Gesetze anzuerkennen oder zu fordern.

Wenn man die Bedeutung der Gesetzmäßigkeit der Welt darin sucht, daß dieselbe auf einen Gesetzgeber hinweise, mithin einen Beweis für das Dasein Gottes liefere: so kann schon nach der gegebenen Deduktion des Gesetzesbegriffs diese Anschauung

nicht als haltbar anerkannt werden. Wie sollte uns die Funktion über die Welt hinausführen, die uns doch befähigt, uns in der Welt einzuleben und zurechtzufinden! Es liegt jener Anschauung die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott in die Dinge seine Gesetze legt, welche dann eine Gewalt über die Welt ausüben, und welche wir Menschen dann betrachtend nacherkennen; während die Gesetze ja eben Erzeugnisse des transscendentalen Prozesses sind, der nicht mit fertigen „Dingen“ unter fertigen „Gesetzen“ anhebt, sondern von der Empfindung aus zu dieser „verständigten“ Welt erst hinan — dann aber auch noch weiter darüber hinaussteigt. Man müßte also jedenfalls jene Fassung des Verhältnisses dahin berichtigen, daß nicht das „Gesetz“ an und für sich, sondern jene, Gesetze schaffende, Geistesfunktion in ihrem Werte für die übrigen das von Gott Gewollte und Gegebene ist. — Ebenso ist beim Sittengesetz, wenn man es rein für sich faßt, als Maxime des Zusammenlebens vernünftiger Wesen, in der Art des kategorischen Imperativs, das Korrelat einzig das transscendentale Ich, keine darüber hinaus liegende Größe. Die durch Betrachtung und Schätzung dieser Gesetze verursachte Erhebung über die Zufälligkeiten des Individuallebens wird dann häufig mit religiöser Erhebung verwechselt; so erhebend aber auch die Anschauung des „gestirnten Himmels über mir“ und des „moralischen Gesetzes in mir“ wirken mag: frömmer ist dadurch noch niemand geworden.

Schon hieraus erhellt, daß von der Verwendung des Gesetzesbegriffs keine direkte Förderung der Religion zu erwarten ist: in der diesen Begriff konstituierenden Thätigkeit verhalte ich mich selbstthätig und beherrschend, in der Religion fühle ich mich abhängig und bedürftig. Wohl aber ist jene oben beschriebene Förderung des Personallebens, welche mir Natur- und Sittengesetz gewähren, unumgängliche Voraussetzung zur Erreichung einer religiösen Stufe, welche über die Naturreligion hinausliegt; und Gott ist also insofern Gesetzgeber, als er die Entwicklung jener gesetzgebenden Funktion in uns, um der Erreichung unseres religiösen Zieles willen uns zumutet. Aber nicht so wird jenes Verhältnis richtig gedacht, als ob nicht die Wirklichkeit, sondern nur die übergeordneten Natur- und Sittengesetze eine seis natürliche,

seis übernatürliche Gottesoffenbarung enthielten, sondern eben in der realen, wenn auch noch so irrationalen Wirklichkeit, als durch ein dem Willen sich aufdrängendes Reizmittel wendet sich Gott an uns, damit wir unsere Kraft in der Bildung von Gesetzen dagegen anspannen; da aber, wo das Gefühl der Unzulänglichkeit dieser Anspannung, der Unmöglichkeit der Selbstbehauptung vermittelst des Gesetzes wegen der Inkongruenz von Gesetz und Wirklichkeit eintritt, da beginnt die Religion.

Dies möge an zwei typischen Beispielen, je für das Gebiet des Natur- und des Sittengesetzes bewährt werden: am Wunder und am Gebot der Liebe.

Wenn alttestamentliche Frömmigkeit den Herrn ebenso unbefangen wegen der Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen wie wegen seiner Wunder preist, so hat sie bei der ungebrochenen Beziehung alles Geschehens auf *eine* Ursache und *ein* Ziel das vollkommene Recht dazu, das denen abgeht, welche zwischen dem gesetzmäßig geordneten und dem ausnahms- und wunderbarerweise eingreifenden Wirken Gottes einen prinzipiellen Unterschied machen, ja dem gesetzmäßigen Geschehen eine gewisse Unabhängigkeit von Gott einräumen. Sobald in diesem Zusammenhang das Wort „Naturgesetz" ausgesprochen wird, gerät das Wunder in Gefahr, eingeengt und vom übrigen Weltlauf isolirt zu werden. Sieht man jedoch jeden Sinneseindruck als eine unmittelbare Wirkung Gottes, seine Einfassung in einem Kausalzusammenhang hingegen als darauf reagierende Selbstthätigkeit des Subjekts an, so ist ja das Wunder das prius, das durch die folgenden, auf das Objekt gerichteten Geistesthätigkeiten nicht aufgehoben werden kann. Nur wende man sich nicht, um das Wunder zu rechtfertigen, an den Verstand mit der Forderung, vor dem oder jenem Objekt mit seiner kausalen Erklärung stille zu halten, man würde damit ja seine Selbstaufhebung von ihm verlangen; indem man sich an den *ganzen* Menschen wendet, zeige man vielmehr, daß dasselbe Objekt für ihn mehr bedeute, als der Verstand ihm zeigt, daß dessen Betrachtungsweise doch nur ein Glied sei in der Arbeit, das Objekt für sein Leben fruchtbar zu machen, daß es bloß auf ihn ankomme, ein Objekt als auf ihn gerichtete Thätigkeit Gottes, und

damit als ein Wunder aufzufassen. So kann streng kausale Erklärung mit täglicher Wundererfahrung nicht nur in demselben Subjekt, sondern auch gegenüber demselben Objekt abwechseln, und ausgeschlossen ist nur das widersinnige Bemühen, in das Wunder als solches Maß und Zahl zu bringen, es unter Rubriken zu schematisieren und von natürlichen Ereignissen reinlich abzugrenzen, vor Allem aber die Tendenz — welche ja vielmehr dem Verstand gegenüber natürlichen Ereignissen zukommt — das Wunder vorauszuberechnen, da es ja seinem Begriff nach unberechenbar und immer wieder neu ist, so gewiß als es ein höchst irreligiöses Wort ist: es giebt nicht Neues unter der Sonne.

Faßt man das Gebot der Liebe nur in dem Sinn des Worts: Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen, so geht es zwar über den Rahmen des Rechts, nicht aber den des Sittengesetzes hinaus, denn es spricht dann aus, was ich von Anderen und sie von mir erwarten können. In der Form: Du sollst Gott lieben von ganzer Seele u. s. w. und deinen Nächsten wie dich selbst, wird aber schon deutlich, daß hier eine Gesinnung eingeführt wird, welche eigentlich nicht zugemutet, sondern nur gegeben werden kann. Ist insbesondere die „Liebe" jenes Gebots an der Liebe Gottes zu messen, so ist ja deren Charakteristikum, daß sie nicht bloß ein „normgemäßes Verhalten" ist, sondern „überschwänglich thut, mehr als wir bitten oder verstehen". So ist auch die Liebe des Christen zu seinem Nächsten etwas durchaus Inkommensurables — wie die Gebote der Bergpredigt sich durchaus nicht „zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen" — ein Anschmiegen an die Situation, welches durch keine Regel gedeckt oder eingelernt werden kann, sondern recht eigentlich auf Eingebung beruht.

Es ist von hier aus erklärlich, wie einerseits kräftige religiöse Naturen in Prädestinatianismus und Antinomismus jedes gesetzmäßige Verhalten zwischen Gott und Mensch ausschließen, oder religiös Sensitive im Interesse des unmittelbaren Verkehrs mit Gott auf die Anwendung ihrer Selbstthätigkeit im Gesetzesbegriff verzichten wollen, andererseits Intellektualismus und Moralismus, obwohl bei der Entstehung des Dogmas stark beteiligt, dennoch, selbständig geworden, diesem, und zwar gerade in

seinem religiösen Zentrum, der Versöhnungs- und Erlösungslehre entgegentreten. Dennoch stehn gesetzmäßige Betrachtung der Welt und christliches Heilsbewußtsein in einem positiven Verhältnis. Bestimmen wir das Ziel der Weltentwicklung im christlichen Sinn dahin, daß Gott sein wird Alles in Allem, so ist darin enthalten: daß der geschöpfliche Wille mit Gottes Willen eins geworden sein wird, und das unbeschadet seiner Individualität, wie denn Liebe eben solche Uebereinstimmung bei voller Wahrung, ja Steigerung des Eigenlebens bedeutet. Zu diesem Ziel nun ist eine Bedingung die oben angedeutete Erweiterung des Individuums zur Person, wie sie sich auf verstandesmäßigem, ethischem, namentlich auch ästhetischem Weg durch Einfassung der umgebenden Welt in das eigene geistige Leben ergiebt. Ein wichtiges Werkzeug hiebei ist eben der Kausalbegriff, die Triebkraft jedoch der Wille, das Reizmittel für diesen ein gottgewirktes Geschehen, das Ziel über den Prozeß hinausliegend. Also giebt das Gesetz keine Wirklichkeit, weder eine irdische noch überirdische, auch nicht die Kraft, über die Wirklichkeit hinauszukommen; und ebensowenig bezeichnet „Uebereinstimmung mit dem Gesetz" das Ziel der Weltentwicklung, welches vielmehr eine gesetzmäßige Fassung gar nicht verträgt. Wer je diese Uebereinstimmung zu Stande gebracht, die Natur begriffen und seine Individualität unter das Sittengesetz gebeugt hätte, stände immer noch vor der Frage: wozu diese ganze Arbeit? und müßte sich hiebei bewußt werden, daß er von einem Ziele geleitet wurde, wozu sich alles bisher Erarbeitete nur als ein Mittel verhält.

3. Anwendung des Gesetzesbegriffs innerhalb der Theologie.

„Gesetz" ist nach neutestamentlichem, namentlich paulinischem Vorgang zu einem terminus technicus der Heilsgeschichte geworden. Es kann nach diesem Vorgang kein Streit darüber sein, daß „Gesetz" nicht die höchste Stufe der Offenbarung, die endgiltige Form des Verkehrs zwischen Gott und Mensch ist, wie andererseits natürlich zuzugeben ist, daß das Gesetz, speziell das mosaische, eine gottgewollte Zwischenstufe in der Entwicklung bildet. Wenn man den populären Begriff von Offenbarung zu Grunde legt, wonach diese enthält, worauf der Mensch von sich aus nicht

hätte kommen können: so würde das Gesetz, soweit es für uns noch gilt, nämlich als Sittengesetz überhaupt nicht darunter fallen. Denn einesteils finden sich alle sittlichen Gebote des Juden- und Christentums — sofern diese nicht in oben bezeichneter Weise den Rahmen des Sittengesetzes sprengen — schon in anderen Religionen resp. philosophischen Systemen, anderenteils wird die Forderung, die christlichen Sittengebote vor der Vernunft zu erweisen, von kirchlicher Seite nicht etwa durch Berufung auf ihren Offenbarungscharakter abgewiesen, sondern mit Erfolg durch Nachweis von deren Heilsamkeit für Einzelwesen und Gesamtheit befriedigt. Diese Rationalität des Sittengesetzes hat in allen Religionen den Hang verursacht, die Zeremonialgesetze demselben überzuordnen; da diese etwas geheimnisvoll Willkürliches an sich haben, scheinen sie mit der übervernünftigen Gottheit eher eine Verbindung herstellen zu können, als die allgemein zugänglichen Sittengesetze. In Wirklichkeit ist es freilich weder Sitten- noch Ceremonialgesetz, sondern das Evangelium, d. h. eine auf das Einzelwesen wie auf die Gesamtheit gerichtete That Gottes, welche sich zu ihrer Bezeugung nicht an die Vernunft, sondern an den Willen des Menschen wendet, wodurch dieser dem Ziel entgegen angespannt und so aus seinen bloß natürlichen Funktionen herausgerissen wird. — Aehnliches gilt vom Gewissen: daß der einzelne Mensch sich unter gesetzmäßige Beurteilung stellt, daß hiebei von vornherein das quod tibi fieri non vis, alteri non feceris der unwillkürliche Maßstab der Beurteilung wird, ist zwar gottgewollt, beruht aber nicht auf Offenbarungen im spezifischen Sinne; daß der Mensch sich im „bösen Gewissen" mit der Weltordnung in Widerspruch weiß und von ihrer Seite eine Reaktion besorgt, ist zwar schon Aeußerung der Religiosität, aber innerhalb der Schranken der Gesetzesreligion kann solche Verschuldung durch Einzelthat auch immer wieder durch zeremonial- oder sittengesetzliche Einzelthaten gesühnt werden. Das Evangelium kann erst da anknüpfen, wo die Unmeßbarkeit des Gesamtzustands meiner selbst und der ganzen Welt am Gesetz, die Unzulänglichkeit aller Gesetzesgerechtigkeit überhaupt zum Bewußtsein kommt, wie überhaupt in der Weltbetrachtung die Religion immer wieder daraus entspringt,

daß das Geschehen in Natur- und Menschenwelt unseren Erwartungen nie vollkommen entspricht. — Redet man endlich, entsprechend den historischen Gesetzen in der Profangeschichtschreibung, auch von Gesetzen göttlichen Wirkens in der Heilsgeschichte, so muß — falls man nicht auch hier die nichtssagende Ausrede gebrauchen will, daß solche Gesetze zwar vorhanden, aber uns verborgen seien — als Ziel vorschweben, die Zukunft als ein Produkt aus Vergangenheit und Gegenwart zu begreifen; wodurch der Wille außer Dienst gesetzt wird, dem die Zukunft nicht als ein Produkt, sondern als eine Aufgabe vorgehalten werden muß. Die „geschichtliche" Betrachtungsweise hat in der That zwar auch in religiöser Beziehung durch Versenkung in die Vergangenheit unser Sein bereichert und vertieft, oft genug aber das rüstige Wollen gelähmt: vorwärts gebracht wurde die Welt immer nur durch solche, welche von der Zukunft ergriffen waren und dieser gegenüber die Vergangenheit eher als eine Last empfanden. Nicht als ob sie diese unverwertet gelassen hätten: aber sie wußten sie in lebendige Gegenwart zu verwandeln, wobei sie um Bewahrung des historischen Zusammenhangs nicht allzu genau besorgt waren. Die historisch-kritische Betrachtung der Geschichte der „Heiligen" insbesondere, ist darum freilich niemals direkt fördernd für die Religiosität, ebensowenig aber das ihr entgegenwirkende apologetische Bestreben, jene Gestalten und Begebenheiten durchaus historisch zu fixieren, als ob es darauf ankäme, daß dies oder jenes gerade da oder dort, unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen vor sich gegangen sei; so wird Geschichte, was lebendiges Geschehen bleiben sollte, und die Gegenwart zum Schatten der Vergangenheit, welch letztere vielmehr Schatten der Gegenwart, besser noch der Zukunft ist, die unsere Gegenwart, eben durch das Mittel der in lebendige Kraft umgesetzten Vergangenheit, an sich heranzieht. Denn nicht als „erster Beweger" ist Gott zu begreifen, auch nicht als Keim, aus dem die Welt sich entfaltet, sondern etwa nach dem Bild des Magneten, der die Eisenstäubchen an sich heranzieht, auf welchem Wege sie sich von selbst allmählich zu regelmäßigen Figuren ordnen.

Aus der Dogmatik greife ich die Lehre von den göttlichen Eigenschaften heraus, teils weil diese die ganze Glaubens-

Lehre in nuce enthält, teils weil „Eigenschaften Gottes" und „Gesetze des göttlichen Wirkens" ja in gewisser Beziehung Wechselbegriffe sind. Nun wird die Lehre von den göttlichen Eigenschaften gewöhnlich mit der Restriktion vorgetragen, daß dadurch sein Wesen nicht erschöpft werde, im Gefühl dafür, daß Gott, wenn ohne Rest in solche Form befaßt, von uns beherrscht, uns zum Mittel werden könnte. Dies wird in der That versucht in der Religionsform der Zauberei (woran manche pietistische Theorie von strikter Gebetserhörung oft nahe streift) und im Pharisäismus, der, allerdings ohne die Wege Gottes im Einzelnen genau angeben zu wollen, dennoch von einer bestimmten Handlungsweise des Menschen eine bestimmte Reaktion Gottes nach einem Gesetz erwartet. Hingegen ist Gottes „Unerforschlichkeit" gleichbedeutend mit seiner Realität: Gottes „Weisheit" besteht darin, daß es kommt, wie wir nicht dachten, und daß Gottes Liebe und damit sein Wesen sich nicht in ein Gesetz fassen läßt, wurde ja schon oben hervorgehoben. — Die sogenannten metaphysischen Eigenschaften sind nun auch eigentlich nicht Eigenschaften im wirklichen Sinn, da ich von seiner Allmacht und Allwissenheit nicht die oder jene bestimmte Wirksamkeit Gottes erwarten kann; sie bezeichnen blos, daß die Vermittlung, welche wir zur Weltbeherrschung anwenden müssen, bei Gott wegfällt. Aber Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes sind doch gewiß Normbegriffe, nach welchen ich von Gott ein bestimmtes Verhalten erwarten darf? Ein bestimmtes = berechenbares doch nicht, und ferner bezweckt Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zunächst nur Uebereinstimmung mit seinem Willen, nicht mit einem Gesetz, was nur scheinbar dasselbe ist. Denn in der ersteren Fassung ergiebt sich Seligkeit resp. Unseligkeit als Folge des Verhaltens zur Weltordnung von selbst, während im zweiten sie als ein zum Halten resp. Uebertreten des Gesetzes erst Hinzugekommenes, als Lohn und Strafe behandelt werden müssen. Eine moralistische Betrachtungsweise will deshalb allemal auch von Lohn und Strafe nichts wissen, und verlangt in der Uebereinstimmung mit dem Gesetz allein das höchste Gut zu sehen, wogegen sich das religiöse Bewußtsein mit Recht sträubt; setzt man hingegen statt: Uebereinstimmung mit dem Gesetz Einheit mit dem göttlichen Willen,

so ist diesem sein Recht geworden. Setzen ja gerade die Aeußerungen christlichen Lebens, welche man mit Recht als die spezifisch religiösen bezeichnet hat: Gottvertrauen, Demut, Geduld, Gebet, ebenso jene Irrationalität der göttlichen Weltregierung, ihre Inkongruenz mit irgend einem Gesetz, wie andererseits als höchstes Gut die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen voraus.

Auf der Grenze zwischen Dogmatik und Ethik liegt nach der gewöhnlichen Behandlung das Problem der menschlichen Willensfreiheit. Eine Bedrohung derselben durch das Kausalgesetz haben wir nach allem bisherigen nicht zu fürchten; ist dieses doch selbst eine Bethätigung der Freiheit, die Selbstbehauptung der Person gegenüber der Welt und damit die Grundlage eines zweckmäßigen freien Handelns. Auch ein Widerstreit zwischen der sittlichen Freiheit im engeren Sinn und der göttlichen Allmacht ist ausgeschlossen: die sittliche Freiheit des Menschen und ihre Bethätigung ist ja eben das Mittel, wodurch Gott sein Ziel an uns erreicht; der türkische Fatalismus, der der göttlichen Allmacht gegenüber auf alle Selbstthätigkeit verzichtet, wie der griechische, welcher nach Anwendung aller eigenen Kräfte einer ziellosen Unbegreiflichkeit gegenübersteht, sind beide auf christlichem Boden unmöglich. Die sittliche Freiheit, wie sie mit der Bethätigung unserer theoretischen Funktion darin kongruiert, daß auch diese selbstthätig ausgeübt wird, ohne mit der göttlichen Allmacht in Konflikt zu kommen, ist selbst wesentlich intellektualer Art: ihrem Urteil unterliegen nur Handlungen, die begriffen werden können, sei es als unsittliche, durch Naturmotive bedingte, oder als Einzelfälle einer sittlichen Regel. Auch die Form religiöser Freiheit, die von dem eben bezeichneten Standpunkt aus vielmehr als Unfreiheit gedeutet werden würde, der Enthusiasmus, der ohne Vermittlung der gewöhnlichen geistigen Funktionen über die Welt emporführt, ist, als in der Richtung auf das Ziel hin gelegen, immerhin zu verstehen und je nachdem zu dessen Erreichung geeigneter oder ungeeigneter als die geordnete Geistesarbeit, auch dieser gegenüber verschieden zu werten. In die ganze Tiefe des Problems führt uns erst die Frage: wie ist innerhalb von Gottes Welt, von dem doch, von der Empfindung an, jede Aeußerung

nenschlichen Geisteslebens abhängig ist, Widerspruch mit seinem Willen, Sünde, möglich? Wie ist es möglich, daß der Einzelwille sich in vom Gesammtwillen unabhängiges Ziel steckt? Der Versuch einer Lösung, wenn überhaupt möglich, liegt außerhalb der gegenwärtigen Aufgabe. Jedenfalls aber liegt im Gesetz weder die Erklärung der Sünde, noch die Kraft zu ihrer Ueberwindung, im Naturgesetz nicht die erste, im Sittengesetz nicht die zweite; das Gesetz, wie es die Bildung eines Charakters erst möglich macht, liefert die Grundlage planmäßigen Handelns und die böse Maxime eben auch dem bösen Charakter und erhebt ihn auf die Stufe der bewußten Gottwidrigkeit: ὁ νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.

Daß die Gesetzesform in Ethik und praktischer Theologie eine bedeutsame Rolle spielt, ist von vornherein zu erwarten; dennoch behauptet sie auch hier nicht das letzte Wort. — Für die Selbstzucht liegt ja ein unermeßlicher Gewinn in der Fähigkeit, Gesetze zu bilden und sich gleichermaßen wie Andere darunter zu befassen, nur daß man diese Gesetze nicht blos überkomme, sondern von Fall zu Fall frisch bilden lerne; man wird dann genötigt sein, schon bei der Beurteilung Anderer diese Gesetze immer wieder zu spezialisieren, man wird bei der Anwendung auf sich selbst dem „Konflikt der Pflichten“ nicht so leicht entgehen, wie die meisten Ethiker es darstellen, sondern zuweilen aus der oben angedeuteten „Eingebung“ heraus handeln müssen. Sogar in der Forderung der opera supererogationis liegt ein tiefer Sinn, der sich aber in Unsinn verkehrt, sobald diese Forderung ihrerseits wieder Gesetzesform annimmt. — Bei der Frage der Homiletik und Seelsorge: wann soll Gesetz, wann Evangelium gelehrt werden? ist nach dem Bisherigen zu sagen: nie eines für sich allein. Denn das Evangelium als bloßes Beruhigungsmittel, daß für mein Heil gesorgt sei, würde den Willen doch nicht befriedigen, der, wenn nicht immer neue Aufgaben, doch immer neue Erfahrungen fordert. Und die oft so wirksamen Gesetz- und Bußpredigten ihrerseits wirken ja nicht durch Exposition und Zerlegung des göttlichen Gesetzes nach Art eines ethischen Lehrbuchs, sondern durch Darstellung der Folgen der Gesetzerhaltung und Uebertretung, durch Vormalen von Himmel und Hölle, kurz durch religiöse

Motive. Denn niemals kann ein Gesetz meinen Willen bewegen, sondern nur eine erfahrene oder gehoffte Wirklichkeit; und nicht als Bedingung, sondern als Mittel des Heils darf allein das Gesetz innerhalb der christlich-evangelischen Verkündigung verwendet werden. — Ist das Ideal Selbsterzeugung des Gesetzes, so wäre es in der Pädagogik freilich wünschenswert, den Zögling durch eigene Erfahrung auf die Tugendlehren kommen zu lassen; aber die dazu nötige Isolierung und künstliche Leitung des Zöglings wäre, wenn überhaupt auch nur im einzelnen Fall möglich, doch blos ein gelehrtes und zudem sehr gefährliches Experiment. Vielmehr ist es allerdings notwendig, ihn von vornherein mit positiven Geboten und Verboten zu umgeben, in die er dann mit seiner Einsicht allmählich hineinwachsen muß; nur daß man durch sorgsame Pflege der imponderabeln persönlichen Beziehungen zugleich sozusagen seine Fühlfäden ausbilden muß, damit er gleich bei deren Berührung mit den Schranken des Gesetzes sich zurückziehe, nicht erst mit hartem Kopf dagegen stoße. Auch das Naturgesetz hat in der sittlichen Ausbildung des Zöglings eine wichtige Stelle: nicht zwar als Erbauungsmittel, durch Aufzeigung der weisen Ordnung des Kosmos, womit weise Pädagogen die Kinder langweilten, um dann in der heiligen Geschichte sogleich in eine ganz andersartige Betrachtung überzugehen, sondern durch Darstellung der intellektualen, technischen, sozialen Weltbeherrschung vermöge des Naturgesetzbegriffs; der hierdurch angeregte Wille ist viel mehr religiös-sittlich disponiert, als er es durch jene direkte und doch lückenhafte Verbindung der Kausalwelt mit der Religion in der Physikotheologie werden kann.

Sehen wir endlich auf das Verhältnis der Religion und der auf ihrem Grund gebildeten Gemeinschaft zum Rechtsgesetz, und der durch dieses organisierten Wirklichkeit, dem Staat. Die Kirche will ihren Mitgliedern zunächst nur die Hebung des religiösen Lebens sichern, welche durch die, in Wort und Handlung[1])

[1] Im Unterschied vom sittlichen Handeln heilige Handlung = Sakrament. Auch ein Almosen kann z. B. Sakrament werden. wenn es nicht die Linderung leiblicher Not an sich, sondern Bezeugung des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft bezweckt.

ermittelte Berührung mit Gleichgesinnten entspringt. Insofern edarf sie allerdings Regeln des Zusammenlebens, aber nur solcher, welche der individuellen religiösen Persönlichkeit den weitesten Spielaum sichern: den Geist dämpfet nicht! Die Person, nicht das Gesetz nuß in der Kirche die beherrschende Macht sein. Ihre Disziplin steht llenfalls in Analogie mit dem Vereinsrecht, nicht aber mit dem staatichen Zwangsrecht, wer durch die That sich aus der Kirche auscheidet, tritt aus dem Heilsstrom heraus und ist somit „dem Satan bergeben", einer zweiten Strafe bedarf es nicht. Zu solchem reliiösen Leben bildet der Staat nun freilich eine Voraussetzung, indem r das Rechtsgesetz als Grundlage des Sittengesetzes, welch letzteres wieder zur Ausbildung der Persönlichkeit unentbehrlich ist, handhabt; ine darüber hinausgehende Aufgabe, die Religion zu fördern, hat er Staat als solcher nicht, sondern höchstens die den Staat verwalenden Personen: sie sollen sich bewußt sein, welche Stelle im Weltanzen der Staat, im transzendenten Prozeß das Rechtsgesetz einimmt, und deshalb nicht jede Erscheinung persönlichen Lebens auf hre Fläche nivellieren wollen. So lange hingegen der Staat gleicham als Konkurrenzanstalt der Kirche auftritt, und seine justitia ivilis als den letzten Zweck proklamiert, so lange ist diese auch geötigt, ihrerseits ein Recht auszubilden, wodurch ihre Mitglieder in hrem Sinne geschult werden, und als Bürgschaft religiöser Geinnung Unterwerfung unter kirchliche Gesetze zu fordern. Das irchenrecht ist also Erzeugnis des Zusammentreffens der Kirche mit em Staat, und als solches eine Episode, die verschwinden wird, wenn ie Mitglieder von Staat und Kirche einmal in jeder Beziehung dentisch sein werden.

Nicht ein neuer Grundgedanke ist es, wodurch vorstehende Skizze bestimmt wird, sondern die Ueberzeugung, daß ein auf nderen Lebensgebieten sich kräftig aufarbeitender, in den evangelichen Zentrallehren angedeuteter Grundgedanke für die Theologie nd die Gesamtweltbetrachtung noch nicht genug ausgenutzt ist: er Gedanke, daß nicht Substanz, Grund, Gesetz, sondern Wille, Zweck, That die Kategorien sind, wodurch das Wesen der Wirkchkeit sich offenbart.

Zur Rechtfertigung der Kindertaufe[1]).

Von

P. Lobstein

in Straßburg.

1. Fragestellung.

„Jesus sprach zu ihnen: Lasset die Kindlein zu mir kommen." Mark 10 14.

Den vielleicht durch neuere Streitigkeiten beunruhigten Lesern möchte ich einige Gedanken über die Taufe, genauer über die Gestalt, welche dieselbe im Schoße unserer Kirchen angenommen hat, vorlegen. Die Frage nach der Kindertaufe liegt, wie ich wohl weiß, dem Nachdenken und der Frömmigkeit vieler ernster, aufrichtiger und lebendiger Christen fern. Gerade im Namen des evangelischen Glaubens erheben manche Glieder unserer Gemeinden Bedenken dagegen, der Kindertaufe Wichtigkeit beizulegen oder doch ihr besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. „Der Glaube", sagen sie, „ist etwas wesentlich persönliches, ein bewußter Willensakt, der alle Kräfte unseres moralischen Lebens wachruft. Was hat er demnach gemein mit einer Ceremonie, die außer uns, ohne unser Wissen, ohne unsere innere Beteiligung vor sich geht? Welche thatsächliche Wirkung, welchen praktischen Wert kann eine Handlung haben, bei welcher unser Gewissen und Herz keine Rolle spielen? Welchen Einfluß kann unsere Taufe auf unser religiöses

[1]) Vorliegender Aufsatz erschien zuerst in französischer Sprache unter dem Titel: Réflexions sur le baptême des enfants, Paris & Lausanne 1892. Es sei mir gestattet, dem Uebersetzer, Herrn Pfr. Kupsch, in Evingsen (Westfalen), für seine mit Sorgfalt und Verständnis verfaßte Uebersetzung meinen verbindlichen Dank auszusprechen. D. V.

eben, auf unsere christliche Frömmigkeit, auf unsere Gemeinschaft it Gott ausüben?"

Zu diesen Einwürfen, die der besonderen und wesentlichen igenart des evangelischen Glaubens entnommen sind, kommen ıdere Erwägungen hinzu, die sich auf das Studium der Bibelorte und auf die Kenntnis des christlichen Altertums gründen. lle Stellen des Neuen Testaments, die von der Taufe reden, ziehen sich auf Erwachsene und setzen bei den Neubekehrten freie ustimmung, willige Unterwerfung unter die Bedingungen des intritts in die christliche Gemeinde voraus. Die Urkunden des rchristentums zeigen nicht die geringste Spur von der Sitte der indertaufe; die Beispiele und Analogien, auf welche sich die Aninger der Ueberlieferung berufen, sind ohne durchschlagende Beeutung. Das Zeugnis der Geschichte der ersten Jahrhunderte t nicht weniger entscheidend; im dritten Jahrhundert hatte sich e Kindertaufe noch nicht allgemein und unbestritten durchgesetzt; ıs dem Tadel Tertullians in seinem bekannten Wort[1]) erhellt, ıß die Anwendung des Taufsakraments auf Kinder noch etwas eues war.

Unter solchen Verhältnissen scheint die Abschaffung der Kinderufe manchen Gläubigen von Bibel und Kirchengeschichte gefordert. ndessen viele Christen, obgleich den soeben ausgesprochenen Einürfen beipflichtend, wollen nicht bis zu dieser äußersten Konquenz fortschreiten. Sie halten die Kindertaufe aufrecht, da sie unseren religiösen Gebräuchen gehört, aber sie sehen darin nichts ıderes als eine geringe, unvollkommene Ceremonie, die der Erinzung und Vervollständigung durch Religionsunterricht, christhe Erziehung und stufenweise Einführung in das geistliche Leben r Kirche bedarf.

Diese religiöse Haltung und kirchliche Lage kann nicht normal in. Oder ist die nur äußerliche Anbequemung an eines der akramente der Kirche dem Geiste des Protestantismus gemäß? st es christlich, ist es evangelisch, sich nur höchst ungern einer

---

[1]) Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? De aptism. XVIII.

Maßregel zu unterwerfen, die nicht übereinstimmt mit der persönlichen Ueberzeugung derer, die sich ihr unterziehen? Stellt sich nicht deutlich dem überzeugten und konsequenten Protestanten ein unvermeidliches Dilemma? Es gilt entweder, die Taufe bis zu dem Augenblicke aufschieben, wo der Christ, zu geistlicher Selbständigkeit gelangt, deren Frucht ernten kann, oder den religiösen Gedanken und den kirchlichen Gebrauch der Kindertaufe mit anderen Beweisgründen rechtfertigen als solchen, welche die Gegner der Kindertaufe immerfort zu bekämpfen suchen. Täusche ich mich nicht, so hat man sich für diese zweite Alternative zu entscheiden.

In der That ist die Kindertaufe mit Beweisgründen angegriffen und verteidigt worden, denen ich die ihnen gewöhnlich beigemessene Tragweite nicht zuzuerkennen vermag. Eines besonders sollte außerhalb allen Streites liegen und kann nicht oft genug wiederholt werden: allein auf das Gebiet der Exegese übertragen und auf die Erörterung einiger Bibelstellen beschränkt, kann der Streit niemals zu Ende gebracht werden. Die in den Urkunden des Urchristentums geschilderten oder von ihnen vorausgesetzten Verhältnisse sind wesentlich von denen verschieden, in deren Mitte unsere Kirchen leben und sich entwickeln. Die unserem heutigen Christentum erwachsene Situation befand sich nicht im Gesichtskreis der heiligen Schriftsteller; es ist daher nicht möglich, aus dem Neuen Testament direkt auf die Kindertaufe bezügliche Aussagen zu schöpfen; in dieser Hinsicht stoßen Anhänger und Gegner auf dieselben Schwierigkeiten.

Um eine befriedigende Lösung zu erhoffen, bedarf es zunächst einer Verständigung über die richtige Art der Fragestellung. Unsere Kirchen sind nicht mehr Missionsstationen, die mitten in einer heidnischen Welt arbeiten, sie sind religiöse Gemeinschaften geworden, die ihre Glieder aus längst evangelisierten und wenigstens äußerlich für die Sache Christi gewonnenen Völkern ergänzen. Könnte man doch selbst die Frage aufwerfen, ob das, was wir das Christentum nennen, wohl in der Absicht Jesu gelegen[1]), und ob

---

[1]) So neuerdings Léopold Monod, Le problème de l'autorité, 2. Ausgabe. Paris 1891, S. 80.

die landläufige, mit dem Begriff der Taufe solidarische Anschauung von der Kirche dem Gedanken des Herrn gemäß ist. Doch lassen wir uns nicht auf eine Prüfung ein, die uns zu weit führen würde; nehmen wir unsere Operationsbasis auf dem überlieferten Boden unserer Volkskirchen; untersuchen wir, ob es nicht möglich ist, die Kindertaufe auf eine festere und breitere Grundlage zu stellen, als die, welche ihr die übliche Tradition bestimmt.

Wenn es sich für uns verbietet, mit Hilfe vereinzelter Stellen zu operieren, wenn wir das Verfahren zurückweisen, welches darin besteht, aus der Schrift einen heiligen Codex zu machen, daraus man auf alle Verhältnisse anwendbare Gesetzesvorschriften entnimmt, so anerkennen wir voll und ganz die Autorität des Evangeliums Christi, dessen getreue und unschätzbare Urkunde wir im Neuen Testament besitzen. Ist die Kindertaufe dem Evangelium gemäß? Entspricht sie, wenn auch nicht einem besonderen dictum probans der heiligen Sammlung, so doch dem lebendigen Geist der christlichen Offenbarung? In diesen Ausdrücken formuliert, erweitert sich die Aufgabe bedeutend und gewinnt an Fruchtbarkeit und Tiefe. So auch kann sie mit wirklichem Erfolg besprochen werden, uud wenn man ihr näher tritt, setzt man sich nicht der Gefahr aus, eine aussichtslose Arbeit in Angriff zu nehmen und sich fortwährend in einem Kreise ohne Ausgang zu bewegen.

Aber wird nicht zu befürchten sein, daß wir uns in Allgemeinheiten verlieren? Die nachfolgenden Seiten müssen diese Frage beantworten. Vorderhand genüge der Versuch, auf ein besonderes Dogma eine Methode anzuwenden, deren Vorzüge sich mir unverändert bewährt haben. Anstatt an einem besonderen Punkte eine mehr oder weniger beträchtliche Reihe von Bibelstellen zu häufen, gilt es, den Gesamtgehalt der neutestamentlichen Wahrheiten zu erfassen und wiederzugeben; es gilt, den religiösen Inhalt, der die innerste Grundlage der biblischen Vorstellungen ausmacht, zu entwickeln und darzustellen; es gilt, um mich eines Schulausdrucks zu bedienen, die organische Methode an Stelle der atomistischen zu setzen.

Selbstverständlich bilde ich mir nicht ein, den Stoff mit

diesen Zeilen zu erschöpfen. Nur eine kurze religiöse Studie möchte ich dem Nachdenken der evangelischen Christen vorlegen, die nach Klarheit und Verständnis auf religiösem Gebiet trachten. Jede ernstliche Belehrung hat eine positive Erbauung zur Folge. Es giebt ja viele Mittel, zu erbauen, d. h. Gewissen und Herzen zu stärken und zu befestigen auf dem einzigen und unerschütterlichen Grunde der Kirche, Christus. Der Weg, den ich zu beschreiten versuche, ist der königliche und gesegnete Weg, den unsere Reformatoren uns gebahnt haben; indem ich bei dieser Gelegenheit einige nicht immer genügend beachtete und gewürdigte Worte Luthers und Calvins ins Gedächtnis rufe, werde ich hoffentlich den echt evangelischen Ursprung und Charakter dieser Verteidigung der Kindertaufe als rechtmäßig erweisen.

2. Die Kindertaufe als Ausdruck des unverdienten Zuvorkommens der Liebe Gottes.

„Er hat uns zuerst geliebt."

Zunächst ist es das unverdiente Zuvorkommen der Liebe Gottes, was die Kindertaufe unter einem sinnenfälligen Vorgang in der klaren und anschaulichen Sprache des Symbols ausdrückt und darstellt.

„Seine Liebe besteht nicht darin, daß wir Gott geliebt haben, sondern darin, daß er uns geliebt hat, darin, daß er uns zuerst geliebt hat" (I Joh 4 10 19). Ist dies nicht der Mittelpunkt, ja das Herz des Evangeliums? Ist das nicht vor allem die frohe Botschaft, welche, ehe sie in der Person und dem Werk Jesu Christi zur Wahrheit geworden, verheißen war von den Propheten und den Vorläufern dessen, der die Seinigen liebte bis ans Ende und der sein Leben gab für seine Feinde? (Joh 13 1 10 15 Röm 5 6—8 5 10 Luk 23 34).

Schon im alten Bund bezeugen und preisen die Gesandten Jahwes, die geistlichen Erzieher Israels, unaufhörlich das unverdiente Zuvorkommen der göttlichen Liebe, welche die ganze Geschichte des auserwählten Volkes beseelt und beherrscht. Ist Israel von seinem Gott erwählt mitten aus allen Völkern der Erde, so

geschah dies nicht wegen seiner Ueberlegenheit an Zahl — „denn ihr seid das kleinste von allen Völkern" (Dt 7 7); es geschah nicht auf Grund seiner äußeren Macht oder seiner kriegerischen Bedeutung — „denn Jahwe, euer Gott, giebt euch die Kraft zu siegen" (Dt 8 17 18); es geschah nicht als Lohn für seine Gerechtigkeit — „denn wenn Jahwe euer Gott, eure Feinde vor euch verjagt haben wird, sollt ihr nicht denken: Wegen unserer Rechtbeschaffenheit hat Jahwe, unser Gott, uns in den Besitz dieses Landes geführt; nein, nicht wegen eurer Gerechtigkeit und wegen der Lauterkeit eurer Herzen werdet ihr in den Besitz des Landes gelangen" (Dt 9 4—7); der Beweggrund zu dem Israel bewilligten Vorrecht besteht einzig in der Gnade Gottes. „Wegen der Liebe, welche Jahwe zu euch hat" (Dt 7 6—8). Ich habe dich mit ewiger Liebe geliebt, darum habe ich dich aus Barmherzigkeit zu mir gezogen" (Jer 31 3). Ich gieng an dir vorüber, ich sah dich in Blut gebadet, und ich sagte zu dir: du sollst leben. Ich schwur dir Treue, ich machte einen Bund mit dir, spricht der Herr Jahwe, und so wurdest du mein (Ez 16 6—8). Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöset, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein (Jes 43 1). So verherrlichen die Propheten das unverdiente Zuvorkommen der Liebe Gottes: Jahwe hat sein Volk gerufen und gebildet, er hat es erzogen und geleitet, hat es gezüchtigt und errettet, er hat es zuerst geliebt.

In wie viel helleres Licht ist diese selige Wahrheit für uns, die Kinder des neuen Bundes, gerückt! „Kaum stirbt jemand für einen Gerechten; für einen Guten entschließt sich vielleicht jemand, zu sterben. Aber Gott beweist seine Liebe zu uns darin, daß, als wir noch Sünder und Feinde waren, Christus für uns gestorben ist" (Röm 5 7 8 10). Und ehe er für uns starb, lebte er für uns. Er war der gute und treue Hirte, der sein verirrtes Schaf suchte, bis er es fand. „Ihr habt nicht mich erwählet, sagt der Herr zu seinen Jüngern, sondern ich habe euch erwählet" (Joh 15 16). „Wir waren von Natur Kinder des Zorns wie die anderen, sagt der Apostel, aber der Gott, der da reich ist an Barmherzigkeit, um seiner großen Liebe willen, damit er uns geliebet hat, auch als wir tot waren durch

Uebertretungen, hat uns lebendig gemacht mit Christus, denn durch Gnade seid ihr errettet und dieses nicht aus euch, Gottes Geschenk ist es" (Eph 2 4 5 8).

„Er hat uns zuerst geliebt." Wo hat denn, frage ich, diese Botschaft der Gnade, des Friedens und der Freude einen beredteren Ausdruck gefunden, wo hat sie eine greifbarere und eine ergreifendere Form angenommen als bei der Taufe des kleinen Kindes? Wenn auch das kleine Kind, das hilfloseste Wesen, welches schon durch seine Schwäche sich dem Interesse und oft dem Mitleiden der Gleichgiltigsten empfiehlt, aber bei welchem weder von eigenem Verdienst noch von persönlicher Fähigkeit oder Würde die Frage sein kann, wenn das kleine Kind, auch dieses, ja dieses ganz besonders, Gegenstand der göttlichen Liebe ist, wenn die himmlische Fürsorge auf ihm ruht, wachsamer als die Liebe, die seine Wiege umgiebt, wenn der Vater im Himmel das Kind an der Schwelle des Lebens an sein Herz zieht und mit seinen Segnungen beglückt, wenn er ihm das ebenso eindringliche wie milde Wort wiederholt, das er an sein Volk richtete: „Kann das Weib des Kindes vergessen, das es nährt, und erbarmungslos sein gegen die Frucht seines Leibes, und ob es desselbigen vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen. Siehe, auf die Fläche meiner Hände habe ich dich gezeichnet" (Jes 49 15—16); wenn sich uns also die Liebe und das Erbarmen kundgiebt, womit der himmlische Vater das kleine Kind annimmt und aufnimmt, wer wollte leugnen, daß die religiöse Handlung, die sozusagen diese Gnadenbotschaft verkörpert und das unauslöschliche Siegel und selige Unterpfand derselben ist — zugleich den einfachsten und tiefsten Kommentar bildete zu der zentralen Wahrheit des Evangeliums: er hat uns zuerst geliebt; das Heil ist ein Geschenk Gottes; es liegt nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen (I Joh 4 19 Eph 2 8 Röm 9 16). Darum wollen wir ja die kleinen Kinder zu ihm kommen lassen (Mark 10 14), oder vielmehr sie selbst dem Herrn darbringen, damit in dem Augenblick, wo ihr Gewissen zum geistlichen Leben erwacht, sie die Umarmung fühlen können und der Gewalt dieser Liebe folgen, die nicht auf Erwiderung gewartet hat, um ihre Macht zu ent-

falten, dieser Liebe, die ihnen zuvorgekommen und vorausgeeilt ist, die sie zuerst geliebt hat.

Das ist wohl eines der Gefühle, welche unsere Reformatoren in dem Kampfe leiteten, den sie gegen die wiedertäuferischen Sekten ihrer Zeit zu bestehen hatten. Ihre theologischen Beweise sind zuweilen außerordentlich schwach[1]), oft nehmen sie zu Hypothesen Zuflucht, die nur als Frucht der Verlegenheit verständlich sind; die Fiktion eines auf übernatürlichem Wege den Kindern mitgeteilten Glaubens, eine Fiktion, die Luther erdacht hat, um die Einwände zu entwaffnen, welche seine Gegner aus seinen eigenen Prinzipien abgeleitet hatten, ist psychologisch und moralisch unhaltbar; Luther trug sie zögernd vor und nachdem er andere Erwägungen versucht hatte, die er abwechselnd annahm oder verwarf. Aber wenn wir von der Theologie der Reformatoren absehen müssen, so ziemt es sich, das religiöse Interesse zu würdigen, welches selbst ihre ungenügenden oder abenteuerlichen Theorien beseelt und stützt. Als Vertreter und Dolmetscher der unbeschränkten Rechte Gottes, als unermüdliche Apostel der freien Gnade, empfehlen und verherrlichen sie oft die Kindertaufe als das Zeugnis der „gratia praeveniens" des himmlischen Vaters, welcher durch den Mund des Herrn die kleinen Kinder zu sich ruft und erklärt, daß das Himmelreich denen gehört, die ihnen ähnlich sind. Die Augsburgische Konfession lehrt, „die Kinder sollen getauft werden und werden durch die Taufe Gott dargeboten und von ihm in seine Gnade aufgenommen"[2]), was wir im evangelischen Sinne deuten können, indem wir uns auf das Bekenntnis von La Rochelle[3]) beziehen: „Die Taufe ist uns als ein Zeugnis unserer Aufnahme in die Kindschaft bei Gott gegeben." Wie häufig erinnert Luther[4]), daß Gott die Kindheit annehmen will, daß er sich zu

---

[1]) Es ist überflüssig, sie hier einzeln zu erwähnen. Man findet sie fast vollständig in Luthers Traktat „Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherren", 1528 (Erlanger Ausg. XXVI, S. 254—294) und in Calvins Institutio, Buch IV, Kap. 16: „Daß die Kindertaufe mit der Einsetzung Jesu Christi und mit der Natur des Sakraments sehr wohl übereinstimmt."

[2]) Artikel IX. [3]) Artikel XXXV.

[4]) Siehe z. B. Unterricht der Visitatoren (Erl. Ausg. XXIII, 29);

deren Beschützer und Verteidiger macht, daß er in der Taufe den Kindern entgegen kommt und sie zu sich ruft. „Würde es nicht sehr ungerecht von uns sein, sagt Calvin, die zurückzustoßen, die unser Herr zu sich ruft? ihnen, was er ihnen giebt, zu verweigern? ihnen die Thür zu schließen, wenn er sie ihnen öffnet [1])?"

Diese köstliche Wahrheit hat unter der Feder der Reformatoren oft einen Ausdruck gefunden, welcher Anlaß zu Misverständnissen giebt, wenn man ihn nicht in seiner ganzen Reinheit versteht. Luther besonders wird nicht müde, zu wiederholen, daß die Taufe ein Geschenk Gottes ist, und daß es in Wahrheit der Herr ist, der das Sakrament durch das Amt seiner Diener darreicht [2]). Im katholischen Sinn gefaßt, welcher die Hierarchie an die Stelle des göttlichen Führers der Kirche setzt, ist diese Erklärung ein gefährlicher Irrtum; auf ihre evangelische Bedeutung zurückgeführt, feiert sie die Herrlichkeit des in seiner Kirche fortwirkenden Christus, verkündigt sie das völlig unverdiente Entgegenkommen seiner barmherzigen und segensreichen Spendungen. So verstanden bildet sie auch die Erläuterung des Wortes, das an die Spitze dieses Abschnittes gesetzt ist: „Er hat uns zuerst geliebt."

3. Die Kindertaufe als Ausdruck der herrlichen Unabhängigkeit der Liebe Gottes.

„Er ist größer als unser Herz."

Der römischen Kirche zufolge hat die Kindertaufe nur eine Bedeutung für die Vergangenheit. Die Taufgnade besteht darin, daß sie die Unreinheit der Erbsünde beseitigt. Unsere Reformatoren gaben einstimmig diesem Sakrament eine ausgedehntere Beziehung und eine direktere und positivere Bedeutung für das Leben des Christen. In ihren Augen schließt die Kindertaufe auch ein Geschenk für die Gegenwart und Zukunft in sich, dessen Ermutigungen und Tröstungen anzunehmen wir ermächtigt — besser ge-

---

besonders die Predigt über Matth 18 1 ff., Erl. Ausg. XLIV, S. 1 ff., 18 bis 21.

[1]) Institutio IV, 16 7.

[2]) Siehe z. B. Luthers Großen Katechismus, IV. Teil.

sagt, von Gott aufgefordert werden. Lehrt uns die Taufe das unverdiente Zuvorkommen der göttlichen Liebe, so bezeugt sie uns gleichzeitig die herrliche Unabhängigkeit der Liebe Gottes.

Dies bedarf näherer Erklärung. Wer wüßte nicht, daß wir immer dazu neigen, die Thatsache der göttlichen Liebe von unserem Innewerden derselben abhängig zu machen? Auf Gott unsere kleinen menschlichen Maßstäbe anwendend, formen wir die Liebe Gottes nach dem Bilde unserer Liebe um, so daß die Gewißheit der ewigen Liebe dem Wechsel aller unserer inneren Meinungen unterliegt. Eine gefährliche und verhängnisvolle Abirrung, welche der Gedanke unserer Taufe siegreich zu bekämpfen vermag! Es sei mir gestattet, bei diesem Punkte etwas länger zu verweilen.

Das Gefühl der Liebe Gottes ist für jeden Christen eine heilige und beglückende Erfahrung. Es giebt im Leben selige Augenblicke, wo wir mit innerer Klarheit fühlen, daß wir von Gott geliebt, persönlich geliebt sind. Alles scheint uns dann süß und leicht; wir wagen zu glauben, daß Er uns in seinem Geist das Pfand des ewigen Lebens gegeben hat; wir wohnen sicher und wohlgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel; wir bestätigen es mit Freude, daß der, welcher in uns ist, größer ist als der, der in der Welt ist, daß unser Glaube der Sieg ist über die Welt, daß wir weit überwinden durch den, der uns geliebt hat. Friede und Freude erfüllen unsere Seele und folgen uns zuweilen bis in die Prüfung mitten unter Thränen, bis unter das Kreuz, wo uns das Bewußtsein aufgeht, daß wir nicht allein sind, wo wir Ihn mit Händen greifen können und wir aus unseren persönlichen Ereignissen seine Stimme, sein an unser Herz dringendes Wort vernehmen. „Gott liebt mich", — unerhörte Erfahrung, die unsere überwältigte und aufjubelnde Seele[1]) stammeln lernt in Augenblicken, deren Eindruck sie für immer festhalten

---

[1]) Luther, Praeludium de captivitate babylonica Ecclesiae (Opera latina, Erl. V, 44—45): Magnitudo rerum tanta est, ut natura pusillanimis non audeat ea petere aut sperare. Nam remissionem peccatorum, aeternam vitam quis non stupescat potius quam optet, si digne pensetur magnitudo bonorum, quae per ea veniunt? habere scilicet Deum patrem, esse filium haeredem omnium bonorum Dei.

möchte wie Petrus, der auf dem Berge der Verklärung ausrief: „Es ist gut, daß wir hier sind, laßt uns hier Hütten bauen." Aber plötzlich müssen wir vom Tabor herniedersteigen, eine Wolke verhüllt uns den Blick der Sonne, die das Leben in ihren Strahlen trug, und wir fühlen nicht mehr den warmen Hauch der Liebe unseres Gottes. Wer von uns kennte sie nicht, jene Stunden geistlicher Ermattung, jene Leere und Dürre, die in uns die Quellen des Lebens auszutrocknen scheint, jenes unsagbare Weh, welches das Herz zuschnürt oder es durchdringt wie der jähe Schmerz der Trennung und Vereinsamung? Wer kennte sie nicht, jene Lauheit, die uns oft dann überfällt, wenn wir uns zu sammeln wünschen, jenes Unvermögen, uns zu Gott zu erheben, ihn zu bitten, ihn anzurufen, ihm zu danken? Wer erinnert sich nicht jener Tage, jener dunkeln und einsamen Nächte, wo es uns schien, als wären wir von Gott verlassen, als schlösse sich der Himmel ehern und undurchdringlich über unserem Haupte?

Wehe dem, der in der inneren Finsternis sich dahin fortreißen läßt, das Licht zu leugnen, weil seine Augen zu schwach sind, um es wahrzunehmen! Wehe dem Christen, der die Wahrheit der göttlichen Liebe nach seinen Gefühlseindrücken zu schätzen sich unterwindet! So bitter auch die Erfahrungen seiner geistlichen Verlassenheit oder seiner tötlichen Verzweiflung sein mögen, er wird etwas noch schlimmeres kennen lernen, ich meine die schmerzlichen Schwankungen, zu denen unabänderlich jede Seele verurteilt ist, die in sich selbst ihren Stütz- und Schwerpunkt sucht.

Da auch, da besonders ist das Evangelium von Jesus Christus die große befreiende und erlösende Macht. Es befreit und erlöst uns, es giebt uns Kraft und Sieg, weil es uns offenbart, daß der Grund unseres ewigen Heiles anderswo ruht als auf dem unsicheren Boden unserer Gefühle, unserer Gedanken, unserer Anstrengungen; weil es unsere Blicke ablenkt nicht nur von unseren immer unvollkommenen Werken, sondern auch von unserem immer ungenügenden Glauben; weil es uns lehrt, daß unsere einzige Zuflucht bei dem ist, bei welchem es keinen Schatten von Veränderung giebt, und daß, wenn unser Herz uns verdammt, Gott größer ist als unser Herz (I Joh 3 20).

„Gott ist größer als unser Herz.“ Wie er uns über Bitten und Verstehen erhört, ebenso liebt und segnet er uns über Fühlen und Empfinden.

Ist es nötig, besondere Bibelstellen zur Stütze einer Wahrheit anzuführen, die aus dem Gesamtgehalt des evangelischen Zeugnisses hervorgeht? Bedarf es einer Wiederholung, daß die Unterweisung Jesu, die Predigt des Paulus, das Evangelium des Johannes sich in dieser weltüberwindenden Botschaft begegnen, die unter der reichen Mannigfaltigkeit der verschiedensten Formen sich identisch und gemeinsam bei allen Trägern der christlichen Offenbarung wiederfindet? Den Glauben an die herrliche Unabhängigkeit der Liebe Gottes, wir bekennen ihn jedesmal, wenn wir das Gebet des Herrn wieder sprechen oder das Gleichnis vom verlorenen Sohn wieder lesen; wir buchstabieren dessen Formel, indem wir über die religionsgeschichtliche Betrachtung nachdenken, die in den Briefen an die Galater und an die Römer entworfen ist; wir schöpfen endlich seine göttliche Zusicherung aus dem Munde der Propheten des alten Bundes: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege nicht meine Wege, spricht der Herr; sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken“ (Jes 55 8—9 Ps 103 11).

„Gott ist größer als unser Herz.“ Wo bricht die Wahrheit dieses Wortes mit mehr Klarheit hervor als bei der Taufe der kleinen Kinder? Das Herz unseres himmlischen Vaters fließt von Liebe über gegen den, der diese Liebe nicht ahnt und der darauf nicht antworten kann. Die Kinder von dem Zeugnis der göttlichen Segnung ausschließen, heißt das nicht der göttlichen Liebe Grenzen setzen? Ohne Zweifel weiß das Kind nichts von dieser Liebe und giebt sich keine Rechenschaft darüber; aber giebt es sich Rechenschaft, hat es ein Bewußtsein von der menschlichen Liebe, die an seiner Wiege wacht? Ist diese darum weniger wirklich? Ist sie nicht die einzige Schutzwache des Kindes, seine Zuflucht, sein Heil, sein Leben?

Wenn nun wir, die wir arg sind, unsere Liebe unseren Kindern nicht verweigern, unter dem Vorwande, daß sie kein Be-

wußtsein von dieser Liebe haben, wie viel mehr wird unser Vater im Himmel seine Liebe ausbreiten können über das kleine Kind, welches keinen anderen Anspruch auf das ewige Erbarmen hat als seine gegenwärtige Schwachheit und sein zukünftiges Elend? Und wir sollten wagen, eine Einrichtung zu verdammen oder zu ächten, welche nur die herrliche Unabhängigkeit der Liebe unseres Gottes in volles Licht setzt!

Dieses religiöse Interesse, welches sich in der Sitte der Kindertaufe einen Ausdruck giebt, ist die beseelende Triebfeder einiger der Hauptlehren der Reformation gewesen. Mit welcher Kraft, mit welcher Einmütigkeit machen sie das Evangelium, „das Wort des Lebens", „die Verheißung der Gnade" zum unveränderlichen Grund des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit. Ihre beständige Sorge geht dahin, den Seelenfrieden und die Heilswahrheit auf das unendliche Erbarmen Gottes zu gründen, das heißt den Bau des Lebens und des Glaubens auf einem Felsen zu errichten, welchen weder die Feinde von außen noch die gefährlicheren Mächte unseres eigenen Herzens zu stürzen vermögen. Was ist die Lehre von der Prädestination anders als die religiöse Zusicherung, daß die allwirksame Gnade Gottes über allen menschlichen Wechsel erhaben ist? Was ist die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben anders als eine Verherrlichung der unverdienten Barmherzigkeit Gottes, ein Loblied auf die schrankenlose Unabhängigkeit seiner Liebe?

Nichts liegt den geistlichen Vätern unserer Kirche mehr am Herzen, als das Bestreben, die unveräußerliche Gnade Gottes zu erheben und die volle Objektivität des Heils in ihrer unantastbaren Herrlichkeit zu preisen. Hier und sonst nirgends liegt der Schlüssel zur Erklärung des Eifers, mit welchem alle Reformatoren für die Aufrechterhaltung der Kindertaufe gekämpft haben.

Ohne Zweifel kann man vorzüglich aus Luthers Werken Theorien und Beweise zusammenraffen, in denen noch katholischer Sauerteig nachwirkt; aber es wäre falsch, zu behaupten, daß der Scholastiker oder der Reaktionär, nicht der Reformator in ihm seit 1522 den Versuchungen der Anabaptisten Widerstand bot. Schien ihm die Objektivität der Gnade und des Heils durch die

römische Lehre gefährdet, die die eigene Gerechtigkeit der Gläubigen aufrichtete, so schien sie ihm nicht weniger bedroht durch die übertriebene Geistlichkeit der Sekten, welche an Stelle des Verdienstes der Werke das Verdienst des Glaubens setzten und die göttlichen Heilsgüter und die himmlischen Segnungen abhängig machten von dem individuellen Gefühl, von der Glut und Stärke der subjektiven „Brunst" und Begeisterung. Beiderseits war die höchste Unabhängigkeit des Wortes und der Handlung des Herrn geopfert, das heißt beiderseits war die Heilsgewißheit und die Gotteskindschaft auf etwas anderes gegründet als auf den unerschütterlichen Boden eines ewigen Liebesgedankens und eines göttlichen Gnadenwerkes. Nun versteht man, warum Luther, ohne sein Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben aufzugeben, ja vielmehr um dasselbe nur fester zu begründen, in der Taufe der Kinder ein Palladium erblicken mußte, das bestimmt wäre, die Unabhängigkeit des Erlösungswillens und die unveränderliche Objektivität der Gnade zu retten [1]). Heißt dies, daß die theologische Beweis-

[1]) Luther, Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherren, 1528 (E. A. 26, 272, 282—283): „Wenn nu ein alter Mensch sollt getauft werden, und spräche: „Herr, ich will mich taufen lassen," so fragest du: „Glaubst du denn auch?" wie Philippus den Kämmerer, Apost 8 37, und wir täglich die Täufling fragen; so wird er mir nit so herfahren und sagen: „Ja, ich will wohl Berge versetzen durch meinen Glauben"; sondern also: „Ja Herr, ich glaub, aber auf solchen Glauben baue ich nit, er möcht mir zu schwach oder ungewiß sein: ich will getauft sein auf Gottes Gebot, der es haben will von mir, auf solch Gebot wage ich's; mit der Zeit mag mein Glaube werden wie er kann. Wenn ich auf sein Gebot getauft bin, so weiß ich, daß ich getauft bin. Wenn ich auf meinen Glauben getauft würde, sollt ich morgen wohl ungetauft funden werden, wenn mir der Glaube entfiele, oder ich angefochten würde, als hätte ich gestern nit recht geglaubt. Mir nit! Er fechte Gott und sein Gebot an, darauf ich getauft bin, das ist mir gewiß gnug. Mein Glaub und ich stehen unser Abentheur. Glaub ich, so ist mir die Tauf nütz; glaub ich nit, so ist sie mir nicht nütz. Aber die Tauf ist darum nit unrecht oder ungewiß, steht nicht auf eventuro, das ist auf Abentheur, sondern auf dem gewissen Gottes Wort und Gebot. Also wird er auch sagen von seiner Kindertaufe. Ich danke Gott und bin fröhlich, daß ich ein Kind getauft bin; denn da habe ich gethan, was Gott geboten hat; ich hab nu geglaubt oder nit, so bin ich dennoch auf Gottes Gebot getauft. Die Taufe ist recht und gewiß; Gott gebe, mein Glaube

führung der Reformatoren gegen jeden Einwurf sicher ist? Nein, tausendmal nein; aber die religiöse Position, welche er mit schroffem Eifer verteidigte, steht und fällt nicht mit der Form, in die er seine Gedanken gekleidet hat. Es ist an uns, diesen tief christlichen Gedanken von seiner Polemik und von seiner Apologetik zu lösen, denn derselbe ist nicht das ausschließliche Monopol der lutherischen Theologie, er ist das gemeinsame Gut der evangelischen Kirche. Auf diesem Boden begegnet sich Zwingli mit Luther und Calvin geht mit Melanchton zusammen. Die höchste Unabhängigkeit der Liebe Gottes, die wirkliche und volle Objektivität des unverdienten Heiles ist das unverrückbare Zentrum der Predigt der Reformatoren.

Die in ihrer protestantischen Bedeutung verstandene und von allem römischen Aberglauben befreite Kindertaufe bestätigt mit unvergleichlicher Beredsamkeit das Grundprinzip der christlichen Offenbarung und des evangelischen Glaubens: „Gott ist größer als unser Herz."

4. Die Kindertaufe als Ausdruck der unwandelbaren Treue der Liebe Gottes.

„Er kann sich selbst nicht leugnen."

Zu der doppelten Bedeutung, die wir im vorigen festzustellen versuchten, fügt die Kindertaufe eine dritte und nicht weniger wichtige Lehre hinzu: sie bringt zum Ausdrucke und bezeugt die unwandelbare Treue der Liebe Gottes.

Verkündigt uns das Evangelium, daß Gott uns zuerst geliebt hat und daß er größer ist als unser Herz, so spricht die

---

sei noch heutiges Tages gewiß oder ungewiß; ich mag denken, daß ich noch glaub und gewiß werde. An der Taufe fehlet nichts; am Glauben fehlets immerdar, denn wir haben an dem Glauben gnug zu lernen unser Leben lang, und er kann fallen, daß man sagt: Siehe, da ist Glaub gewesen, und ist nit mehr da. Aber von der Tauf kann man nit sagen: Siehe, da ist Taufe gewesen, und ist nu nit mehr Taufe. Nein, sie steht noch: denn Gottes Gebot steht noch; und was nach seinem Gebot gethan ist, stehet auch und wird auch bleiben." — cf. Luther 44 162 164 166 59 52 53 107. — Calvin, Institutio IV, 16 17—18. — Confessio helvetica posterior Art. XX. —

biblische Offenbarung zu uns mit derselben Kraft und derselben Autorität von der Treue des Herrn. „Mögen auch die Berge weichen und die Hügel wanken, so soll doch meine Güte nicht von dir weichen und mein Friedensbund nicht wanken, sagt der Herr, dein Erbarmer (Jes 54 10). Er freut sich, Gnade zu üben, er wird sich unser wieder erbarmen, wird unsere Verschuldungen niederschlagen und alle unsere Sünden in die Tiefe des Meeres werfen (Mich 7 18 19). Die Gnade des Herrn ist noch nicht aus, sein Erbarmen ist noch nicht zu Ende; jeden Morgen ist es neu; oh, wie ist deine Treue groß" (Lamentat 3 22 f.). Er wird sich unser wieder erbarmen. Halten wir es fest, dieses selige „wieder", welches die Fortdauer und Stetigkeit der nimmer nachlassenden, durch nichts zerstörbaren Gnade Gottes bezeugt. Segensreiche Botschaft, welche der Gott Jesu Christi herrlich bestätigt hat, indem er uns den gab, in dem alle Verheißungen Gottes Ja und Amen sind (II Kor 1 20), den, der derselbe bleibt gestern, heute und ewiglich (Hebr 13 8).

„Hat jemand gesündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist; wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergiebt und reinigt uns von aller Untugend" (I Joh 2 1 1 9). Treu und gerecht! Wann haben wir es denn am meisten nötig, an diese Treue zu glauben? Gewiß, wenn wir diese Treue mit Härtigkeit, Undank und Untreue erwidert haben? Wie süß und köstlich ist es, zu wissen, daß sogar dann, ja dann besonders, Gott „wieder" sich unser erbarmen wird, daß die Berufung und die Geschenke Gottes unwiderruflich sind (Röm 11 29), daß Gott nicht ein Mensch ist, daß er sein Wort bräche, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas reuete. Sollte er etwas ankündigen und nicht ausführen? etwas verheißen und nicht ins Werk setzen? (Num 23 19). Sind wir untreu, so bleibt er treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen (II Tim 2 13).

„Er kann sich selbst nicht verleugnen." Siehe, dieses Wort hat uns der Herr an der Schwelle des Lebens gegeben, im Augenblick, wo das Wasser der Taufe unsere Stirne benetzt und wo Gott uns ein sichtbares Pfand seiner väterlichen Liebe und unserer

Gotteskindschaft anbietet. Hören wir noch einmal, wie unsere Reformatoren „die Verheißung des Evangeliums“ erklären. Den mühseligen und beladenen Seelen, denen, die an ihrem Heile zweifeln oder verzweifeln, den angefochtenen Gewissen raten sie, sich daran zu erinnern, daß sie als Christen die Taufe empfangen haben. Ohne Zweifel hat eine wenig aufgeklärte Frömmigkeit, ein noch von dem Einfluß des römischen Aberglaubens beherrschter Glaube oft einen Rat falsch verstanden und schlecht angewandt, welchen in rein evangelischem Sinne zu verstehen ebenso möglich wie notwendig ist. Hüten wir uns, in der Taufe ein äußeres und materielles Heilmittel gegen Sünde und Versuchung zu sehen, irgend einen magischen Talisman, der bestimmt wäre, die Mächte des Bösen und das Reich der Finsternis zu beschwören! An unsere Taufe denken, das heißt uns des Wortes erinnern, das Gott uns gegeben, der Gnade, die er uns verheißen, des Heils, das er durch Jesum Christum vollbracht hat und uns durch seinen Geist mitteilen will. In diesem Begriff der Taufe tritt der unbestreitbare Vorzug der evangelischen Auffassung, verglichen mit dem katholischen Gedanken, hervor. Nach der römischen Lehre hat der Christ, welcher sich einer Todsünde schuldig gemacht hat, um bei Gott wieder zur Gnade zu gelangen, ein neues Sakrament nötig, das Sakrament der Buße, das ihn wieder in den Besitz des verlorenen Gutes bringt, und ihn von neuem der göttlichen Gnade versichert. Indem sie die Buße ihres sakramentalen Charakters entkleideten, indem sie der Taufe die Bedeutung wiedergaben, welche der Katholizismus auf die priesterliche und kirchliche Institution übertragen hatte, brachten die Reformatoren den Gläubigen zum Bewußtsein, daß die göttliche Gnade keiner Unterbrechung unterworfen ist, daß von seiten Gottes der Bund der Barmherzigkeit unverletzlich ist, daß seine Liebe den Sünder umgiebt wie die Sonne, die der himmlische Vater leuchten läßt über Böse und Gute, daß die Sünde des Menschen die Liebe Gottes nicht zu nichte macht, daß mit einem Wort Gott sich selbst nicht verleugnen kann[1]).

[1]) Luther, Sermon von der Taufe 1519: „Der Art sind auch die, die da meinen, ihre Sünd mit Genugthuung tilgen und ablegen, kommen auch so ferr, daß sie der Tauf nit mehr achten, gleich als hätten sie der

5. Schluß.

„Er hat uns zuerst geliebt, er ist größer als unser Herz, er kann sich selbst nicht verleugnen" — das ist die dreifache Wahrheit, an die uns die Kindertaufe erinnert, dies selige Unterpfand

nit mehr bedürft, dann daß sie herausgehaben sein; wissen nit, daß sie durch das ganz Leben bis in den Tod, ja am jüngsten Tag Kraft hat. Darnach meinen sie etwas anderes zu finden, die Sünd zu vertilgen, nämlich die Werk, und machen also ihn selbs und allen andern böse, erschrockene, unsichere Gewissen, Verzagung am Tod, und wissen nit, wie sie mit Gott dran sind, achten's, die Tauf sei nun durch die Sünd verloren, und nit mehr nütz. Da hüt dich vor beileib. Dann, wie gesagt, ist jemand in Sünd gefallen, so gedenk er am stärksten an sein Tauf, wie sich Gott daselbst mit ihm verbunden hat, alle Sünd zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod. Auf dieselbig Wahrheit und Verbindung Gottes muß man sich fröhlich erwägen, so gehet die Tauf wieder in ihrem Werk und Kraft; so wird das Herz wieder zufrieden und fröhlich: nit in seinem Werk oder Genugthuung; sondern in Gottes Barmherzigkeit, die ihm in der Tauf zugesagt ist, ewigklich zu halten. Und an dem Glauben muß man also fest halten, daß, ob auch alle Creaturen und alle Sünd einen ueberfielen, er dannocht daran hange. Angesehen, daß, wer sich davon läßt dringen, der machte Gott zu einem Lugner, in seinem Verbinden am Sakrament der Tauf." (Erl. Ausg. XXI, 238). Vgl. Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherren 1528, Erl. Ausg. XXVI, 277; Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis, Erl. Ausg. XLVI, 115—116, 123, 125; Praeludium de captivitate babylonica Ecclesiae, Op. latin. Erl. V, 55—57, 59—60, 66—67; Catechismus maior IV, 44, 65, 77—79, 86. — cf. Melanchton, Loci 1521 Ed. Plitt. 257—259: „Terrent peccata, terret mors, terrent alia mundi mala; confide, quia σφραγῖδα accepisti misericordiae erga te, futurum ut salveris, quomodocunque oppugneris a portis inferorum. Sic vides et significatum baptismi et signi usum durare in sanctis per omnem vitam. Immo hoc ausim dicere, non aliam efficaciorem consolationem exhiberi posse morituris, quam signi hujus mentionem, si admoneantur baptismi, se σφραγῖδα promissionis divinae accepisse, ut certo scirent futurum, ut Deus se per mortem in vitam reduceret; eo signo nil opus fuisse, si sine divina ope transiri potuisset; nunc ideo signum oblatum esse, ut ne diffiderent, quin deducente Deo evasuri essent . . . Idem baptismi usus est in mortificatione. Monet conscientiam conterritam remissionis peccatorum et certam reddit de gratia Dei adeoque efficit, ut ne desperemus in mortificatione. Proinde quantisper mortificatio durat, tantisper signi usus est. Non absolvitur autem mortificatio, dum vetus Adam prorsus extinctus

der göttlichen Liebe, die sich darin kundgiebt und offenbart in ihrem unverdienten Zuvorkommen, ihrer königlichen Unabhängigkeit und ihrer unwandelbaren Treue.

Diese Verteidigung der Kindertaufe ergiebt sich natürlich und zwanglos aus dem Zusammenklang des biblischen Zeugnisses und der religiösen Aussagen unserer Reformatoren. Sie wagt sich nicht auf das Terrain abenteuerlicher Konjekturen und unbeweisbarer Hypothesen; sie läßt bei Seite, sie verurteilt unbedingt, sie weist zurück als dem Geist des Evangeliums und den Gesetzen der gesunden Psychologie widersprechend die mehr oder weniger magischen Theorien, die man über die göttliche Kraft des Taufwassers und über die in der Kindesseele hervorgebrachte innere Wunderwirkung in Umlauf gesetzt hat. Jede Rechtfertigung der Kindertaufe, die von derartigen Voraussetzungen ausgeht, ist eine Schädigung der christlichen und protestantischen Auffassung vom Heile und vom Glauben.

Die mitgeteilten Gedanken wollen, dies sei absichtlich zum

---

fuerit. Quare fit, ut interim ac perpetuo per omnem vitam signi usus sit, quod in assidua illa mortificatione conscientiam consoletur. Atque hinc apparet, quam nihil signa sint nisi fidei exercendae μνημόσυνα." Calvin, Institutio religionis christianae IV, 15 3: Neque vero existimandum est, baptismum in praeteritum duntaxat tempus conferri, ut novis lapsibus, in quo a baptismate recidimus, quaerenda sint alia nova expiationis remedia in aliis nescio quibus sacramentis, perinde ac si illius vis obsoleta esset. Hoc quidem errore olim factum est ut nonnulli nisi in ultimo vitae discrimine, atque adeo inter ultimos spiritus baptismo initiari nollent, ut sic totius vitae obtinerent veniam. In quam praeposteram cautionem veteres episcopi toties in scriptis suis invehuntur. Sic autem cogitandum est, quocunque baptizemur tempore, nos semel in omnem vitam ablui et purgari. Itaque quoties lapsi fuerimus, repetenda erit baptismi memoria, et hac armandus animus, ut de peccatorum remissione semper certus securusque sit. Nam etsi semel administratus praeteriisse visus est, posterioribus tamen peccatis non est abolitus. Puritas enim Christi in eo nobis oblata est: ea semper viget, nullis maculis opprimitur, sed omnes nostras sordes obruit et extergit. Neque hinc tamen peccandi in futurum licentia captanda est (ut certe hinc ad talem audaciam minime instruimur), sed hac doctrina iis tantum traditur qui, ubi peccaverunt, sub peccatis suis fatigati et oppressi gemunt, ut habeant quo se erigant et consolentur, ne in confusionem ac desperationem ruant.

Schluß nochmals gesagt, durchaus das Thema nicht erschöpfen. Haben sie doch nur eine der Betrachtungsweisen der Kindertaufe zum Gegenstand gemacht, das was man „das göttliche Thun“ [1]) genannt hat, den Anteil Gottes bei dem Sakrament, das was aus der Taufe eine objektive Gnade und eine göttliche Gabe macht. Die Kindertaufe hat noch eine andere Seite. Sie bedeutet die Aufnahme des Kindes in den Schoß der christlichen Gemeinschaft, seine Einführung in das religiöse Leben der Kirche, seine Teilnahme an den geistlichen Gütern, von denen Besitz zu ergreifen und mit vollem Bewußtsein und ganzer Freiheit Gebrauch zu machen es später berufen sein wird; nach dieser Seite legt die Kindertaufe zunächst den Eltern und Pathen Verpflichtungen auf, sie schafft sodann dem getauften Kinde zukünftige Pflichten und fordert es auf, auf den Ruf des himmlischen Vaters zu antworten durch eine dankbare und freudige Weihe seines ganzen Lebens im Dienste seines Gottes. Was diesen Punkt betrifft, so genügt es, sich auf die lichtvollen und unwiderleglichen Ausführungen Zwinglis zu beziehen. Es ist das Verdienst des Reformators von Zürich, daß er ebenso gewandt wie energisch die Pflichten betont, welche die Taufe dem Christen auferlegt, und daß er schonungslos jeden Versuch bekämpft, das Sakrament umzuwandeln in ein frommes Menschenwerk, in eine verdienstliche Handlung, in eine abergläubische und magische Ceremonie.

Ist es Anmaßung, zu denken, daß die hier zu Gunsten der Kindertaufe angerufenen Beweisgründe etwas anderes und besseres sind als „Gefühlsgründe“? Wird man die von der evangelischen Offenbarung gelieferten und auf die beständige Tradition unserer Reformatoren gestützten Beweise mit diesem Namen benennen? Ich weiß es nicht, aber ich scheue mich nicht, die Weissagung eines unserer neueren Dogmatiker ernstlich in Zweifel zu ziehen: „In einer Epoche tieferen Glaubens und größerer Begeisterung wird man auf die Kindertaufe verzichten“ [2]). Der Glaube, antworten wir vielmehr, und die Begeisterung bestehen nicht im Ab-

[1]) Godet, Commentaire sur la première epître aux Corinthiens, Neuchâtel 1887, tome 2, p. 167.

[2]) Arnaud, Manuel de dogmatique. Paris 1890, p. 503.

schaffen, sondern im Erfüllen, d. h. darin, daß man die Dogmen und die Einrichtungen der Kirche zu ihrer evangelischen Bedeutung zurückführt und sie in ihrer religiösen Tiefe erfaßt.

„Lasset die Kindlein zu mir kommen," sagt der Herr. Unsere alten Theologen haben Unrecht gehabt, indem sie aus diesem Wort eine dogmatische Formel ableiteten und darin einen direkten und positiven Beweis für die Notwendigkeit sahen, das Sakrament an den Kindern zu vollziehen; aber sie haben hundertmal Recht gehabt, indem sie in dem ernsten und herzlichen Rufe Christi einen Wiederhall des religiösen Geistes fanden, welcher die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe begründet und derselben ihren unvergänglichen Wert und ihre volle Weihe verleiht.

Geschichte des individualistischen Prinzips von Calvin bis Vinet.

Eine Antrittsvorlesung

von

Gaston Frommel,
Professor der systematischen Theologie in Genf.

Es bedarf keiner langen Auseinandersetzung darüber, daß der Titel dieser Vorlesung mißverständlich, ja widerspruchsvoll ist. Was ist denn die Geschichte eines Prinzips? Haben Prinzipien eine Geschichte und können sie eine haben? Sind sie nicht gerade deshalb Prinzipien, weil sie keine Geschichte haben und weil sie, allein von Gott, das heißt vom Absoluten stammend, nicht an menschlicher Wandelbarkeit teilnehmen, sondern über sie erhaben sind, ohne von ihr bestätigt oder angefochten zu werden. Denn schließlich, wenn es eine Wahrheit giebt und wenn sie irgendwo zu finden ist, so steckt sie sicher nicht in dem beweglichen Fluß und den unruhigen Wogen des geschichtlichen Seins.

Hier liegt der Widerspruch und die Dunkelheit des gesuchten Titels: Was ist dieser Individualismus, was ist dieses individualistische Prinzip, dessen Geschichte zu entwickeln unsere Aufgabe sein soll? Ist das nicht eine leere Phrase und wäre kein besserer Name dafür zu finden? Egotismus vielleicht oder besser Egoismus? Das Wort Individualismus ist im Munde des Jahrhunderts, jeder versteht es nach seiner Weise und macht es seinen Bedürfnissen dienstbar; und wie die Bedürfnisse wechseln, so auch der Sinn dieser Bezeichnung: schließlich deckt man damit die dis-

paratesten Dinge. Schließlich bezeichnet man damit nur das denkbar Häßlichste und Unreinste, den persönlichen Instinkt oder die besondere Lust jedes Individuums. Keinen schlimmeren Feind als diesen Individualismus kennt die Gesellschaft; die Moralisten stellen ihn ihr täglich als Verbrecher hin und selbst Vinet, der am meisterhaftesten für die Sache der Individualität eintrat, zögerte nicht, den Individualismus als deren Gegenteil, ja deren Auflösungsmittel zu brandmarken. Wenn es sich also um Individualität handelt, sind wir einig; aber warum nicht diesen Ausdruck anwenden, warum einen anderen dafür wählen, uns im Unklaren lassen und sich Mißverständnissen aussetzen?

Diese Fragen verdienen eine Antwort; sie soll in, wie wir hoffen, genügender Weise durch die folgende Definition gegeben werden. Sie soll die Antinomie lösen, die zwischen der Natur des Prinzips und der der Geschichte besteht, sie soll zugleich die Motive aufzeigen, die uns zwingen, die geläufige Terminologie zu verlassen und dem Individualismus die Rolle anzuweisen, die man den Rechten der menschlichen Individualität einzuräumen pflegt. Denn mit einigen Modifikationen und unter einem etwas verschobenen Gesichtswinkel handelt es sich hier um diese Individualität, ihr Prinzip und ihre Geschichte.

I.

Im ersten Augenblick und rein ontologisch betrachtet scheint die Frage des Individualismus von den klassischen Ausdrücken des Nominalismus und Realismus abzuhängen. Sie löst sich auf die eine oder andere Weise, je nachdem man das Reale oder das höchste Reale in die Gattung oder in das Individuum verlegt. Das Problem ist, nachdem das Mittelalter in seinen rivalisierenden Schulen lärmend darüber diskutiert hatte, nachdem es die Geister jener Zeit beschäftigt, zur Leidenschaft entfacht und getrennt hatte, nachdem es selbst den Sturz der Scholastik beschleunigte — ein Problem geblieben, es wurde nicht gelöst. Die moderne Wissenschaft nahm es wieder auf, bot den alten Diskussionen neue Argumente, aber sie durchdrang und erfaßte es nicht genügend. Es ist auch wohl in dieser Form unlösbar. Existiert das Individuum

durch die Gattung oder umgekehrt? Bin ich für die Menschheit da oder sie für mich — wer wagt es zu sagen? Ist die Idee realer als das Sein, durch das sie allein sichtbar wird, — oder ist das Sein mehr als die Idee, durch die es sich allein verklärt? Wer vermag darauf zu antworten?

Die Frage des Individualismus löst sich also nicht durch ein Heranziehen der inkommensurablen Beziehungen zwischen Gattung und Individuum, sondern wird dadurch nur noch komplizierter. Die ontologischen Grundlagen genügen nicht zur Erhellung des Thatbestandes. Wir brauchen dazu andere, höhere, Grundlagen, wir müssen nach dem sittlichen Moment fragen. Vinet hatte es schon zu Hilfe genommen und auf den Glauben an das sittliche Zeugnis hatte dieser Verteidiger der Individualität deren Rechte gegen die verderblichen Forderungen des politischen Kollektivismus geltend gemacht. Dieser Glaube allein im Verein mit dem Interesse an der religiösen Wahrheit hatten ihm den nötigen Ausgleich geliefert, um das Schwergewicht auf die individuelle Seite zu verlegen. Aber die Dazwischenkunft dieser Faktoren war von mehr praktischer Bedeutung. Er hatte nicht die Debatte auf die ganze Höhe des Problems erheben wollen und gab sich damit zufrieden, es nur nach der Seite einer Konsequenz, der wichtigsten allerdings, zu untersuchen [1]). Er stellte als Thatsache hin, daß der Mensch und die Gesellschaft zweierlei sind, daß weder ihre wechselseitigen Befugnisse noch ihre sittliche Bedeutung gleichwertig sind und daß die Menschenrechte über die der Gesellschaft hinausgehen; aus diesen Thesen zog er die natürlichen Folgesätze, ohne allerdings vorher zu entscheiden, ob nach ihrem ersten Ursprung und ihrer schließlichen Bestimmung Mensch und Menschheit nicht irgendwie eins seien [2]), oder ob sie nicht eine andere Art von Einheit, als die der sittlichen Gemeinschaft von Individuen, bilden könnten.

---

[1]) Nur einmal ging er weiter und wie wir glauben, nicht mit Erfolg. Vgl. L'éducation, la famille et la Societé besonders das Kapitel: „Du socialisme considéré dans son principe“ S. 457 ff.

[2]) Er ließ sogar durchblicken, daß diese Einheit vor dem Fall eine andere war, was zur Folge hat, daß sie durch die endliche Erlösung sich wieder ändert. Vgl. in dem oben zitierten Buch und Kapitel S. 416 ff.

Es ist gewiß ein Wagnis, aber, auch wenn wir irren sollten, schwerlich ohne Nutzen, wenn wir auf dem von Vinet betretenen Wege uns weiterwagen und die Frage noch von einem höheren Gesichtspunkt aus untersuchen; wir müssen dann für eine Weile die Beziehungen von Gegensatz und Uebereinstimmung, die der Einzelne mit der Gesamtheit unterhält, unbeachtet lassen und das sittliche Element einführen, aber nicht nur mit Rücksicht auf die praktische Fixierung der Individualitätsrechte, sondern mit Bezug auf die theoretische Definition des Individuums selbst. Wir fragen nicht mehr, welche Beziehungen es zur Gattung, sondern welche es zum Sein unterhält. Um den Begriff des Seins und des Individuums, sowie die Natur ihrer Beziehungen zu präzisieren, wenden wir uns an das einzige fehlerlose Wissen, das uns zu Gebot steht, dasjenige nämlich, das dem Verstande die innere Erfahrung des sittlichen Bewußtseins oder Gewissens diktiert.

Vielleicht wird man bei dieser Behauptung stutzen, man wird uns den Vorwurf machen, das Sichere für Unsicheres hinzugeben, das Chimärische dem Wirklichen vorzuziehen, den großen, dunklen Schacht des Mystizismus zu öffnen und uns hinabzustürzen. Dem, der die denkende Vernunft oder die sinnliche Wahrnehmung für die einzige Quelle der Gewißheit hält, ist es unbenommen, uns zu verlassen, wir werden ihn nicht zurückhalten. Wir reden zu denen, die das Gute vom Bösen unterscheiden, nicht weil ihnen dieser Unterschied bewiesen werden könnte — das ist für immer unmöglich, — sondern aber weil sie ihn fühlen. Und wie Paskal, als er zwischen die Zweifler und die Dogmatisten gestellt war, sich an die Natur wandte, um beide Parteien zu verwirren, so appellieren auch wir an die Natur, an die menschliche Natur, diese „unsterbliche Schöpfung, die die Sünde mit ihrem Schatten bedeckte, ohne sie vernichten zu können", an diesen letzten Grund des Menschen, ohne den er nicht mehr eigentlicher Mensch wäre" [1]), an die Natur, die in uns Anschauung, Evidenz, gemeinsames Prinzip der Vernunft und des Glaubens ist und die sich bei genauer Betrachtung ganz in der Thatsache des Pflichtgefühls zusammenfaßt. Wir werden

---

[1]) Vinet, Paskalstudie S. 82.

uns der Kürze befleißigen und auf eine unserer Bewußtseinstheorie durchaus entsprechende Weise verfahren, das heißt wir beschreiten den Weg der dem inneren Sinn direkt annehmbaren Behauptungen und stellen das demonstrative Verfahren erst in zweiter Linie; dabei stützen wir uns auf Voraussetzungen, von deren allgemeiner Billigung überzeugt zu sein wir einigen Grund haben.

II.

Der Mensch muß also in sich selbst die Antwort auf die Frage suchen, wer er ist; obwohl er darüber vollkommen unterrichtet ist und das Bewußtsein davon in sich trägt, giebt es doch kein Geständnis, das ihm schwieriger zu entlocken wäre, als dieses. Alle Auswege benutzt er, um ihm zu entgehen; er wird dabei sich allen möglichen Abenteuern aussetzen, die ihn eine Scheinwissenschaft bestehen läßt. Bevor er sich nach seinem eigenen Maßstab beurteilt, wird er tausend andere anlegen, die nicht für ihn berechnet sind. Wendet er sich an das Universum, so vernichtet ihn dieses durch die Unbegrenztheit seines Raumes und die Unendlichkeit seiner Zeit, von denen er gar nicht abhängt, denen er vielmehr durch sein Denken entrinnt. Wendet er sich an sein Denken, so hebt ihn dieses hoch über das Universum, von dem er Besitz nimmt, aber es schlägt ihn nieder angesichts einer Wahrheit, die das Denken nicht zu erreichen vermag. Wendet er sich an die Kreaturen, so krönt er zwar deren aufsteigende Reihe, aber seine Schwäche drückt ihn unter ihr Niveau herab und sein Elend übertrifft das ihrige. Wendet er sich an das Gesetz, so vernichtet die Verkettung der Ursachen und Wirkungen seine menschliche Würde, denn er fühlt, daß er frei ist; wendet er sich aber an die Freiheit, so würde diese ihn befreien können — falls er nicht selbst in jene Kausalkette verflochten wäre. Wendet er sich an die Gerechtigkeit, so begreift er sie, will sie, ohne sie zu wollen und kann sie doch nicht erfüllen. Alles verweigert dem Menschen die Antwort auf seine Frage, alles wankt und schwankt vor ihm. Wohin er sich wendet, er findet nirgends die ihm gebührende Stelle. Soviel Widersprüche erdrücken ihn, er fühlt sich bald als ohnmächtiges Nichts, bald als mächtiges Wesen, bald als höchstes

Ziel der Schöpfung, bald als erbärmliches Atom. So bleibt er „das sich selbst unverständliche Ungeheuer", wie Paskal den Menschen gebrandmarkt hat.

Er hat eben seine Norm in Verhältnissen gesucht, die seinem wahren Wesen fremd sind; er darf sich nicht mit den Größen vergleichen, die ihn allerdings umgeben, aber deren genaue Dimensionen er nicht kennt noch kennen wird, die ihm also niemals den Maßstab für die seinige zu geben vermögen. Man verstehe uns wohl, die soeben angestellte Untersuchung ist wissenschaftlich, und die Unsicherheit, in die sie den versetzt, der sich ihr anvertraut, ist gerade die Sicherheit, deren sich die Wissenschaft rühmt. Was sagt uns schließlich die Wissenschaft? Daß der Mensch ein selbständiger und doch determinierter Organismus ist, ein Ganzes und ein Teilwesen, eine Ursache und eine Wirkung; so kann sie ins Unendliche die Reihe dieser Ausdrücke und Definitionen steigern, ihren Wert präzisiren, die weitgehendsten und scharfsinnigsten Folgerungen ziehen und durch gelehrte Abstufungen die unheilbaren Kontraste so abschwächen, daß eine Synthese und durch die Synthese eine Erkenntnis möglich scheint; aber das ist eine Illusion, die nie zur Wahrheit wird und nicht weiterführt. Wenn der Mensch in diesem Zustand doch noch einige Gewißheit besitzt, wenn er noch etwas behaupten kann, so liegt zweifellos die Quelle dieser Behauptung, das Prinzip dieser Gewißheit ganz wo anders, und dort muß man es suchen. Die Natur ist es, die lauter in uns spricht als der Verstand, eine Natur, die wir ja oft verkennen, aber die wir nicht ganz verachten dürfen und die in entscheidender Stunde die unveräußerlichen Rechte wieder an sich reißt, deren wir sie beraubt hatten. Diese Natur ist eine sittliche Thatsache.

Wenn ich mich ernsthaft zu erforschen suche, muß ich zunächst erkennen, daß ich die Außenwelt nur durch die Beihülfe meiner Sinne zu erfassen vermag, deren wechselvolle Thätigkeit nicht immer gleich zuverlässig ist; ich erkenne weiter, daß ich das Gegebene nur durch die Anstrengung eines dem Irrtum unterworfenen Verstandes verknüpfe, nicht durch dessen logische Funktion, zwar vielmehr durch seine Deutung des gegebenen sinnlich Wahrnehmbaren; daß ferner die so gebildeten Urteile sekundären Ur-

sprungs sind und daß sie in keiner Weise auf objektive Gewißheit Anspruch machen dürfen, also fortwährend kontroliert werden müssen. Während mir also auf diese Weise die Erscheinungen der Außenwelt fremd und unzugänglich bleiben und für mich nur indirekt zu erreichen sind, fühle ich mich als den Ort eines inneren Phänomens, das ich direkt wahrzunehmen vermag. Ich habe Bewußtsein, bin mir meiner selbst bewußt und dieses Bewußtsein ist derart, es ist mir so nahe, ist so sehr mein eigenes Ich, daß ich es nur mit Verletzung meiner Identität aufgeben kann, die ganz von diesem Bewußtsein erfüllt ist. Ich finde es wieder als Grundlage meines Verhaltens, meiner Gedankenrichtung und jeder geistigen Thätigkeit; es steckt in meinem Gefühl, meinem Wollen und Denken. Durch das Bewußtsein erst vermag ich von einem Ich zu reden; es bildet die einzige, fehlerlose, ursprüngliche, gewisse und peremptorische Erkenntnis, die ich besitze oder die ich mir erwerben kann. Ich kenne ein Ding nur, weil und sofern ich zuerst mich selbst kenne und die Erkenntnis des Ich verhält sich zur Erkenntnis der Dinge nicht etwa wie Ursache und Wirkung, sondern wie das Notwendige zu dem Zufälligen; sie haben unter einander keine anderen Berührungspunkte als den Zufall einer geschichtlichen Existenz. Die eine ist primär, unveränderlich und konstant, die andere abgeleitet, successiv und Veränderungen unterworfen.

Aber dieses Selbstbewußtsein, das sich mir als das unterscheidende Merkmal meines Menschseins enthüllt, ist, so streng man es auch isolieren mag, kein einfaches Faktum. Es ist begleitet, vielleicht beherrscht, jedenfalls bedingt durch das Bewußtsein, das ich von der Pflicht habe. Dieses bildet sogar, wenn man der Sprache und dem Herkommen glauben darf, das wichtigste und beherrschende Moment des Bewußtseins. Spricht man von Bewußtsein, so meint man neunmal unter zehn das sittliche Bewußtsein oder das Gewissen. Nur eine feine Unterscheidung gestattet dem Philosophen, das psychologische Bewußtsein davon zu trennen; aber diese durchaus abstrakte Unterscheidung hat nur Schulwert, in der Praxis der menschlichen Wahrheit verschwindet sie vollkommen. Sobald der Mensch als Mensch spricht, nicht

mehr als Gelehrter, beansprucht das Bewußtsein wieder das Attribut sittlich, das ihm allgemein zuerkannt ist.

Was ist nun das sittliche Bewußtsein oder besser gesagt das sittliche Pflichtbewußtsein? Ein Gesetz, das die Entfaltung meines Willens leitet? Die Erklärung trifft nicht genau zu, wenn ich einerseits die Unwandelbarkeit der Pflichtthatsache, andererseits die Vielheit der sittlichen Gebote in Erwägung ziehe. Wie können so verschiedene, wandelbare und oft widerspruchsvolle Vorschriften der Ausdruck eines konstanten Gesetzes sein? Wie können sie sich auf ein solches zurückführen lassen und wie, wenn sie in diesem schon vorher enthalten sind, können sie sich dann noch widersprechen? Wir schließen also daraus, daß das sittliche Gesetz mit der Natur des Pflichtgefühls verwandt ist, ohne mit ihr identisch zu sein; daß zwischen beiden ein Abstand besteht, daß dieser Abstand durch die Vernunftthätigkeit des Menschen ausgefüllt ist, und zwar so, daß das Sittengesetz der vollständige Ausdruck der besonderen Urteile ist, wie sie die menschliche Vernunft unter der Kontrole des Pflichtbewußtseins fällt.

Dieses ist also kein Gesetz und ebensowenig eine Idee; die Art, wie es mich berührt, schließt eine so falsche und leider so verbreitete Hypothese aus. Ein Gesetz oder eine Idee wenden sich nur an ein denkfähiges Wesen, sie enthalten einen geistigen Faktor, der nur durch den Verstand erfaßt werden kann. Ganz anders ist es mit dem Pflichtgefühl. Es hat mich längst vor dem Erwachen meines reflektierenden Denkens erfaßt; es trat in mir nicht gleichzeitig mit dem Erwachen des Verstandes auf, sondern gieng diesem vorher, ja es war früher da als die erste Regung meines Willens. Mein Wille erkennt das Pflichtbewußtsein an, mein Denken konstatiert sein Dasein; keines von beiden hat es geschaffen, noch erklärt. Ich erzeuge es nicht, ich kann nur dafür sorgen, daß es mir bewußt wird; so tief ich auch in mich selbst hinabsteige, seine Quelle entgeht mir und verliert sich über den Ursprung meines Seins hinaus.

Gehen wir weiter! Weder eine Idee, noch folglich ein Gesetz tritt auf wie das Pflichtbewußtsein; wenn es nun keine Idee und kein Gesetz ist — ist es vielleicht eine Thatsache, ein Faktum?

Beim ersten Blick scheint diese Definition glücklicher; sie giebt mir wenigstens Rechenschaft von dem dunklen, unverständlichen Charakter des Pflichtphänomens, das für das Denken undurchdringlich bleibt; sie giebt mir Rechenschaft von dem Eindruck, den es mir verschafft und der im wörtlichen Sinne des Wortes ein Eindruck ist, das heißt die immer gegenwärtige Wahrnehmung eines Kontakts meines Wesens mit einer objektiven Realität, einer Realität, die mit mir eins wird, einen Teil meines Ich bildet, es aber nicht absorbiert, noch sich in mir auflöst. Aber achten wir wohl darauf, die Pflichtthatsache stellt sich nicht neben mich als eine unüberschreitbare Grenze, sondern sie steht über mir wie ein Herr; nicht nur liegt sie nicht in meinem Machtbereich, sondern ich liege in dem ihrigen. Sie übt auf mich ihre unwiderstehlichen Rechte, denen ich zwar Widerstand leisten, mich aber doch nicht entziehen kann und von denen meine feste Ueberzeugung mir sagt, daß sie berechtigt sind. Dies ist das Seltsame bei der Sache, das mich zum Nachdenken treibt. Liegt es etwa in den Vorrechten einer Thatsache, einem Wesen gegenüber diese Rolle zu spielen? Ist es das Wesen einer Thatsache, von einem Leben, einem Menschenleben Besitz zu ergreifen und zwischen ihr und mir nach meinem eigenen Geständnis Beziehungen herzustellen, die offenbar sittlicher Natur sind? Und wenn ich daran denke, daß diese Thatsache kategorische Ansprüche macht, daß sie vollkommene Beipflichtung, ganzen, unmittelbaren Gehorsam verlangt und Keinem eine Diskussion über ihre Rechte gestattet, mit einem Wort, daß sie sich unter der Form und mit den Forderungen des Absoluten aufdrängt — so steigert sich mein Erstaunen immer mehr. Eine absolute Thatsache behaupten, heißt das nicht einen Widerspruch behaupten? Man begreift die Existenz eines absoluten Wesens, nicht aber diejenige einer absoluten Thatsache.

Das absolute Pflichtgefühl kann also nicht als Thatsache definiert werden. Was ist es denn? Ein Wesen vielleicht? Nein, ein Akt, besser eine Handlung, die Handlung des absoluten Wesens in mir.

Nun herrscht Klarheit und alles erklärt sich auf einmal. Einerseits begreife ich jetzt den dunkeln, primitiven Charakter des

Pflichtgefühls als beständig wirkende Handlung eines Wesens, das, in die Tiefen meines Ich dringend, mich in dem unbewußten Grunde meiner Existenz umfaßt und festhält. Andererseits verstehe ich seinen thätigen, gebietenden, fordernden Charakter, der ihm das Ansehen und den Schein einer lebendigen Thatsache giebt: es ist der Ausdruck eines lebendigen Willens, der mich will und mich sucht, der mich direkt zu seinem Gegenstand hat. Ich begreife nun auch seinen absoluten Ausspruch: das Wesen, aus dem es entspringt, ist selbst absolut und kann nur auf eine Weise handeln, die seinem Wesen entspricht. Ich begreife außerdem, und das war nicht die geringste Schwierigkeit des Problems, wie das Pflichtgefühl, das mich in ein Abhängigkeitsverhältnis brachte, zu gleicher Zeit meine Freiheit erzeugt, wie es mich zum Sklaven und zum Freien macht. Es macht mich zum Sklaven, weil der Wille, dem es entstammt, ein dem meinigen gegenüber transzendenter Wille ist, der mich, unabhängig von meiner etwaigen Zustimmung, erfaßt. Dieser Wille macht mich frei, weil er als souveräner Wille selbst frei ist und mich der Natur seines und meines Willens entsprechend erfaßt, meine Freiheit achtet und sie angreift, ohne sie zu verletzen. Auf anderen Gebieten wirkt eine abhängige Stellung zwingend, diese Abhängigkeit verpflichtet mich; sonst konnte ich mich von der Knechtung meines Willens befreien, diesmal nicht. Denn bevor sich das Pflichtgefühl meinem reflektierenden Willen darbot, hatte es meinem instinktiven Willen schon aufgeprägt, auf ihn sein unauslöschliches Siegel gedrückt, ihn sich mit zwingender Gewalt zu eigen gemacht und — wenn man einen Ausdruck anwenden darf, der die Freiheit voraussetzt, wo sie noch gar nicht existiert — sich seine Zuneigung gewonnen. Wenn es mir nun auch freisteht, den Folgen des Pflichtgefühls zu entrinnen oder mich gegen sie aufzulehnen, kann ich es doch nicht an sich selbst leugnen, ich kann mich nicht aus der ursprünglichen Abhängigkeit, in die es mich versetzt hat, befreien, ohne mich selbst zu vernichten, kann mich nicht von ihm trennen, ohne mich von mir selbst zu trennen.

Hier sind wir am Ende unserer Untersuchung. Wir haben die menschliche Natur über ihr Innerstes, Verborgenstes, Ge-

heimnisvollstes — wie die Einen sagen —, über ihr charakteristisches Moment, ihre faßlichste, offenbarste Seite — wie wir behaupten — befragt. Sie hätte uns noch mehr zu sagen und könnte uns noch lange aufhalten; was sie uns verraten hat, genügt für den Augenblick und für unseren Plan.

Sie hat uns eingestanden, daß die erste Gewißheit des Menschen sein Pflichtbewußtsein betrifft; daß um den Preis dieser Gewißheit jede andere für sekundär gehalten werden muß, daß das Pflichtgefühl weder ein legales Gebot noch eine brutale Thatsache ist, sondern eine lebendige Thatsache, eine Handlung; daß diese Handlung, deren Erfahrung dem Menschen in kategorischer Weise sich aufdrängt, ein absolutes Wesen voraussetzt; daß die Antwort des Menschen auf die lebendige Initiative nicht von einer geistigen Erkenntnis abhängt, noch durch sie bestimmt wird, sondern durch eine sittliche Haltung des Willens; daß diese anfangs instinktive Haltung bewußt werden muß und sich auf alle Thätigkeiten des menschlichen Wesens, wie auf alle Sphären seiner geschichtlichen Existenz erstrecken muß; daß, wenn der Mensch in der Lage ist, sich dieser Aufgabe zu entziehen, er doch nicht die Erfahrung des Pflichtbewußtseins vermeiden kann; daß schließlich der spezifische Charakter des Menschen, das unterscheidende Kennzeichen der Menschheit die Verwirklichung einer Beziehung absoluter, aber freier Abhängigkeit einem Willen gegenüber ist, der den menschlichen unaufhörlich beherrscht und in Thätigkeit erhält.

Wir wollten wissen, was der Mensch ist — nun wissen wir es. Das Bekenntnis, das er uns machte, ist jedenfalls lehrreich und einer gewissen Aufmerksamkeit würdig. Die Konsequenzen reichen unendlich viel weiter, als es im ersten Augenblick schien; vollständig entwickelt würde dieses Bekenntnis rücksichtslos die meisten unserer beliebtesten Anschauungen über den Haufen werfen und uns zum Aufgeben der liebsten Irrtümer zwingen. Es wäre an der Zeit, daß wir die Atmosphäre durch Inangriffnahme dieses großen Werkes reinigten; es wäre gut, wenn man einmal das eitle Büchergeschwätz zum Schweigen brächte und die menschliche Natur ihre Stimmen erhöbe, um unter so viel Lügen ein Wort der Wahrheit zu sagen. Wer dazu die Kühnheit und die Kraft

besäße, wäre sicher, gehört zu werden, denn die Zahl irrender und müder Seelen wächst von Tag zu Tag.

Wir können, mit Rücksicht auf die uns durch unser Thema gesteckten Grenzen, nur bei einer Seite dieses Geständnisses verweilen: dem Begriff, den es von dem individualistischen Prinzip liefert. Wir erfahren, daß dieses Prinzip in der unmittelbaren und primitiven Beziehung besteht, die der Mensch mit dem Absoluten unterhält (es wird wohl erlaubt sein, das Absolute Gott zu nennen) und daß dieses Verhältnis des menschlichen Wesens zu seinem Ursprung den individuellen Menschen schafft; daß es dem Menschen auch, indem es ihm eine fortschreitende Annäherung sittlicher Beziehungen, die das Pflichtbewußtsein hergestellt hat, erlaubt und ihn selbst dazu antreibt, die Schwungkraft giebt und ihm die Möglichkeit einer Entwickelung bietet, durch deren Fortschritt der Mensch sich als Individualität bestimmt und an deren Ziel er persönliche Attribute verkörpert, soweit sie mit der Begrenzung der Kreatur sich vertragen. So definieren wir also das individualistische Prinzip als die durch das Pflichtgefühl hergestellte Beziehung freier aber absoluter Abhängigkeit, wie sie der Mensch mit Gott unterhält; das Individuum ist demnach das dieser Beziehung fähige und bewußte Wesen und die Individualität das Wesen, das sie anzuknüpfen bestrebt ist.

Nun wird man auch verstehen, warum wir mit der üblichen Terminologie brechen und unser Prinzip das des Individualismus, nicht das der Individualität nannten. Besorgt um die genetischen Perspektiven, in denen das Einzelwesen sich bewegt, brauchten wir ein Wort, dessen weiterer Sinn diesen Perspektiven gerecht zu werden und deren einzelne Stadien sämtlich auszudrücken vermag. Man sieht auch jetzt, wie unser Prinzip eine Geschichte haben kann, es ist deshalb möglich, weil es, untrennbar von der Entwickelung, die es einleitet, bis an deren Ende der treibende Faktor bleibt.

III.

Bei flüchtiger Betrachtung verträgt diese Entwickelung präzise und ziemlich enge Grenzen; sie reduziert sich auf die subjektive und notwendiger Weise beschränkte Entwickelung jedes sittlichen

Wesens. Aber eine sorgfältigere Prüfung zerbricht schnell diese enge Schranke und läßt in die Entwickelung des Individuums die der ganzen Rasse eintreten. Denn jede besondere Existenz, wenn sie sich vollendet, hinterläßt eine Erbschaft; keine ist so streng geschlossen, so ganz egoistisch, daß sie mit dem Ende ihres irdischen Lebens ganz von der Welt verschwände und die Menschheit nicht irgendwie bereicherte. Sie bereichert sie wenigstens um ein Beispiel und dieses Beispiel ist notwendig ein Vermächtnis des Irrtums oder der Wahrheit. So gering man es auch anschlägt, es wird doch produktiv sein; so wird die Wirkung unseres Gewissens auf ein anderes Gewissen abwechselnd eine Ursache des Verfalles oder des Fortschrittes und bildet so eines der furchtbarsten aber auch der unleugbarsten Vorrechte der menschlichen Solidarität. Durch die Wirkung solcher und ähnlicher Einflüsse, ihr allmähliches Sichanhäufen und ihre plötzliche Entfesselung werden die Gemüter vorbereitet, Fragen werden gestellt, Systeme aufgebaut, und wenn endlich der Lehrer oder der Prophet aufsteht, der das religiöse oder philosophische Denken seiner Epoche fixiert — der mit anderen Worten die Art darstellt, wie der Mensch die mit dem Absoluten unterhaltene Beziehung erfaßt und praktisch umsetzt — so zeigt es sich, daß jeder, wenn auch zu ungleichen Teilen, dazu seinen Beitrag geliefert hat. Es ist also klar, daß das individualistische Prinzip an das Herz aller Lehren rührt, an ihrem Geschicke teilnimmt und in ihrer Geschichte die seinige findet.

Doch damit noch nicht genug. Wenn unser Prinzip sich in den Ideen wiederspiegelt, beginnt es in den Thatsachen zu leben, die die Substanz der Ideen sind, Thatsachen kollektiver und allgemeiner Natur, die die religiöse und bürgerliche Organisation betreffen; Thatsachen privaten Charakters, die sich auf die Sittlichkeit und Religion eines einzelnen Hauses beziehen; Thatsachen, die noch viel ungreifbarer sind aber ebenso real, die das Heiligtum des Innenlebens den Blicken enthüllt, die Gott allein erfaßt und die die ewig sprudelnde Quelle aller anderen sind. Ich sage, daß unser Prinzip darin lebt, denn selbst verfälscht, verkannt, selbst unbewußt — falls das möglich ist — ist es doch in Thätigkeit.

Seine Rache verkündet ebenso laut sein Dasein wie seine Wohlthaten. Es tritt zurück und wieder hervor, es veredelt sich oder entartet: der Mensch ist durch dieses Prinzip Mensch, er erfüllt damit seine Bestimmung oder versäumt sie.

In diesem Umfang und von dieser Höhe aus verstanden verschmilzt die Geschichte des individualistischen Prinzips mit der der Menschheit. Nicht etwa, als ob das Prinzip alle Umwälzungen und Entwickelungen leite, von denen die Geschichte Zeugnis giebt. Die Heldenthaten der Krieger, die Schlachten und Eroberungen, die Entstehung und der Verfall der Weltreiche, die Thronstreitigkeiten und tausend andere irdische Ereignisse, die die Annalen der Völker füllen und die Geschichte so lärmend und so nichtig machen — alles das hängt mit ihm in keiner Weise zusammen. Wenn es sich doch damit berührt, so geschieht es nur indirekt, nämlich durch den sittlichen Gewinn oder Verlust, den es erzeugt und mit dem es das Menschengeschlecht belohnt oder straft. Denn hinter den äußeren Umständen liegen andere Ereignisse, weniger sichtbar vielleicht, aber unendlich gewichtiger, deren Interessen absolut sind und die das Los der Menschheit im Innersten berühren. Da erst eröffnet sich die wahre Geschichte, falls man nämlich einräumt, daß das Geschick des Menschen als eines sittlichen Wesens, hinter seiner Natur nicht zurückstehen kann. Die Geschichte unseres Prinzips in ihrem vollen Umfang wird also das Resumé der Menschheitsgeschichte und deren Erklärung sein.

Von dem Gipfel aus, auf den wir gelangt sind, ist der Horizont unendlich weit; es wäre möglich, ihn noch mehr zu erweitern. Wir sprachen von Natur und Geschichte; wir könnten noch von Naturgeschichte reden und auch dort das individualistische Prinzip, wenn nicht in seiner vollen Wirksamkeit, so doch im Keim und in seiner Werkstätte finden.

Denn der Mensch, der im Pflichtbewußtsein mit Gott verkehrt und durch das Solidaritätsgefühl mit der Menschheit, nimmt auch an der Materie teil. Er strebt danach durch die Abhängigkeit seines physischen Wesens, durch seine körperlichen Elemente und durch die Form, die diese Elemente in ihm annehmen. Ein enges Band verbindet ihn mit den Organismen, die ihm auf der

Weltbühne vorangiengen. Nichts verhindert ihn zu denken, alles treibt ihn zu glauben, daß diese lange Arbeit und Entwickelung auf der ungeheuren Arena, wo der Fortschritt im Kampfe sich durcharbeitet und durch den Triumph des lebensfähigsten Stärkeren sich durchsetzt — zu einem bestimmten Ziel führt und daß der Mensch dieses Ziel ist. Was sieht er schließlich dabei? Die zerstreuten Kräfte der Schöpfung geraten in Bewegung, suchen und verbinden sich; von Stufe zu Stufe erheben sie sich und verwirklichen eine höhere und innerlichere Einheit. Die geheimnisvolle Anstrengung eines fortwährenden Gebärens arbeitet in ihnen; auf der Suche nach einer endgültigen Form bleibt die Natur anfänglich innerhalb der für die zukünftige Entwickelung selbstgezogenen Richtlinien, aber sie verwirft sie bald als ungenügend und verfolgt von Neuem hartnäckig ihr Ziel. Im Verlauf dieser Arbeit komplizieren und differenzieren sich die einzelnen Wesen; anfangs mit der Art identisch, heben sie sich allmählich von ihr ab und beginnen sich zu scheiden. Im Schoße der Geschlechter und der Familien entstehen die Individuen; ihre Bedeutung und ihre Selbständigkeit wächst mit der Höhe des biologischen Ranges, den sie einnehmen; ihre Gattungsbeziehungen werden in dem Grade schwächer als die Eigenfunktionen größer und ausgebildeter werden. Je höher ihr Leben ist, um so zarter und dünner wird das Band, das sie an die Rasse knüpft, von der sie stammen, bis schließlich die Natur, am Ziele ihrer Anstrengungen, unfähig noch weiter zu empfangen und zu produzieren, den menschlichen Organismus erzeugt hat, den reichsten, vollständigsten und deshalb individuellsten aller Organismen. An diesem Punkte angekommen, hat die Naturgeschichte ihr letztes Wort gesagt; sie steht still, hört auf zu schaffen und macht einer anderen Geschichte Platz, der sittlich-religiösen Menschheitsgeschichte, die die Naturgeschichte aufnehmen und vollenden muß, auf die sich von nun an die Anstrengung und das Interesse der Schöpfung konzentriert.

Die moderne Naturwissenschaft faßt diesen aufsteigenden Fortschritt des Wesens durch das Leben hindurch als eine Evolution auf, das heißt als ein Zu-Tage-Kommen und eine fortschreitende Entfaltung seiner virtuellen Kräfte. Vielleicht wäre

es exakter und philosophisch richtiger, darin im Gegenteile eine Involution zu sehen, das heißt ein beständiges Streben nach Einheit, nicht nach einfacher Einheit, sondern nach komplexer lebendiger Einheit, wie sie durch das immer vollkommenere Eindringen immer zahlreicherer biologischer Faktoren sich durchsetzt. Die wunderbare Ausdehnung, die die Natur unseren Blicken bietet, resultiert in Wirklichkeit aus einer rein intensiven Arbeitsleistung derselben. Sie entfaltet sich nur, weil sie sich sucht, und sie sucht sich, um sich zu konzentrieren. Ihr Zweck ist weniger die Zahl der Organismen zu vermehren, als einen derselben zur Vollkommenheit zu bringen. Grenzenlos, chaotisch, unförmlich in ihrem Ursprung, scheint sie nach einem Wesen zu streben, das letztes Resultat aller ihrer Fähigkeiten, höchste Kombination aller ihrer energischen Kräfte, lebendige Inkarnation aller ihrer Elemente wird und das, alle in sich zusammenfassend, sie in harmonischer und bewußter, das heißt persönlicher Weise vereinigt.

Auf ihre eigenen Mittel beschränkt, könnte sie zweifellos nicht dahin kommen und das aus dieser Jahrhunderte lang arbeitenden Werkstätte hervorgehende Geschöpf ist noch nicht der Mensch, denn die Menschheit ist etwas Göttliches; sie ist aber wenigstens der Ausgangspunkt, die nötige Voraussetzung und die prophetische Hoffnung. Mag nun ein besserer Arbeiter eintreten, mag er das Werk der Natur durch das Siegel der Adoption krönen, mag er den Menschen nach seinem Bilde schaffen auf, den geschaffenen Willen die Wirkung des souveränen Willens ausüben und den Menschen durch das Pflichtgefühl an sich ketten. In dem vollkommensten irdischen Organismus stand des Menschen Wiege: das ontologische Individuum vollendet sich in der sittlichen Individualität.

Diese Vorbereitung der Menschheit durch die Natur, diese Vollendung der Natur durch die Menschheit, dieser Uebergang des Einen zum Anderen und diese gegenseitige Verknüpfung setzen Gleichartigkeit voraus. Ich spreche nicht von substanzieller Gleichartigkeit, sondern halte mich an die formelle Identität. Wie groß auch der Kontrast und der unvertilgbare Gegensatz zwischen Geist und Materie sein mag, der Abgrund, der sie trennt, ist durch die

Kontinuität des Prinzips überbrückt, das ihre wechselseitige Entwickelung leitet. Dieses Prinzip ist zweifellos das des Individualismus. Ungleich wirksam auf beiden Gebieten, arbeitet es auf dem der Natur die längste Zeit hindurch, ohne sich jedoch mit voller Klarheit durchzusetzen. Wenn es darin noch nicht offenbar wird, so liegt es daran, daß es keinen Gegenstand hat, dem es sich offenbaren könnte, aber seine wirkende, wenn auch stumme und unpersönliche Gegenwart darf dabei nicht verkannt werden. Es regiert und leitet den langen differentiellen Prozeß, durch den sich die wachsende Involution der Wesen vollzieht und an dessen Ende das Individuum oder besser der individuelle Organismus die ganze Bedeutung gewonnen hat, für die er schon empfänglich war, bevor das sittliche Leben an ihn herantrat. Das Prinzip des Individualismus ist also mit gutem Recht Prinzip, da es universelles Prinzip ist. Seine Ansprüche sind gerecht, sein Reich hat keine andere Grenzen als die der Schöpfung und seine Geschichte ist eigentlich die Zusammenfassung der Geschichte alles physischen und geistigen Lebens auf der Erdoberfläche.

IV.

Es war unsere Aufgabe und es genügte uns, dieses Prinzip aufgezeigt zu haben. Wir maßen uns nicht an, einen Stoff erschöpfen zu wollen, der die Welt umfaßt, dazu sind wir weder berufen noch fähig. Wir lassen bei dieser Geschichte Alles bei Seite, was nicht aus der sittlichen Geschichte der Menschheit hervorgeht und wir ziehen auch nur die durch unseren Titel begrenzte Periode in Betracht. Nach einer kurzen Uebersicht, die uns in summarischer Weise über die Stelle belehren wird, die das individualistische Prinzip in der Religion und dem Staat der Alten einnahm, und über die Rolle, die es dort spielte, gehen wir zur jüdischen Demokratie über, dem Urchristentum, der katholischen Gesellschaft und Kirche, und kommen so zur Reformation. Eine zweite engere Grenze, die wir uns noch ziehen müssen, erlaubt uns nur die Geschichte mit hereinzuziehen, deren Schauplatz die Länder französischer Zunge waren. Calvin leitet und dominiert sie. Er durchtränkt sie mit seiner männlichen Tugend, er begeistert sie

durch sein Genie und formuliert durch unzählige Schriften den Fundamentalgedanken der reformatorischen Bewegung. An ihn vor Allem müssen wir uns halten. Sein langer Aufenthalt in Genf, der starke Einfluß, den er auf die bürgerlichen und religiösen Einrichtungen dieser Stadt ausübte, lassen uns ihm folgen und zwingen uns, länger bei ihm zu verweilen.

So seltsam und verwirrend es klingen mag — das 16. hugenottische Jahrhundert wird uns eines der großartigsten Beispiele der praktischen Anwendung des individualistischen Prinzips und gleichzeitig die radikalste theoretische Ableugnung desselben bieten. Die religiöse Individualität scheint thatsächlich nur im Herzen wieder erweckt zu sein, um sogleich theoretisch im Verstande zu sterben. Ein so schreiender Widerspruch war natürlich reich an Konflikten; sie zögerten nicht lange und die Hauptdebatten, die sie erregten, führen uns erst nach Frankreich, dann nach Holland. Der Sieg des Arminianismus, der auf einer Synode, die mehr ein Konzil war, verdammt, dann geduldet, dann wieder anerkannt wurde, beseitigte diese Konflikte, indem er ihnen eine oberflächliche Lösung zuteil werden ließ, deren unächten und mangelhaften Charakter man bald erkannte. Stark durch die geistigen Rechte des religiösen Individualismus, die die Reformation begünstigt, die aber deren Orthodoxie wieder beengt, bringt er die Frage auf ein abschüssiges Gebiet, verkennt das Prinzip in seinem Wesen und legt es auf eine Weise aus, die ihm Abbruch thut. Daher stammt die Abschwächung und der Verfall, den wir im 18. Jahrhundert bemerken.

Verkannt von seinen eigenen Vertretern, verraten von berühmten Ueberläufern ist der Protestantismus krank bis ins Mark, verliert sein Selbstbewußtsein und tritt mit der Zeitströmung gegen das eisige Ufer des philosophischen Deismus. In dem Augenblick gerade, in dem er von seiner ursprüglichen Kraft nur noch die Sorge um die freie Forschung festhält, wird es ihm vergönnt, das Prinzip, das er verlor, in der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht und als Grundlage des modernen Staates verwandt zu sehen. In profanem Gewande allerdings und deshalb ungenügend und unsicher verkündet die französische Revolution die Gewissens-

freiheit, die einst vergebens von den ceux de la religion angerufen wurde, und heiligt die individuellen Rechte, deren Quelle sie zwar nicht kennt, aber die sie genügend respektiert, um ihre Ausübung sicherzustellen. Es war eine feierliche Stunde, und ein fremdartiges seltsames Gefühl durchzog die Menschheit, als sie, lange geknechtet, sich wieder erhob und sich von alten Fesseln freifühlte.

Im Anfang dieses Jahrhunderts trat der Protestantismus in den Besitz seines Prinzips durch die Erweckungszeit ein. Genf wiederum war die Leuchte dieser Bewegung und hier müssen wir, von ungefähr 1820 an, die einzelnen schnell aufeinanderfolgenden Phasen verfolgen. Ueberall ist sich die Bewegung zwar in der Hauptsache ähnlich, aber hier kommt sie zu ihrer vollsten Entfaltung und enthüllt die fruchtbarsten Aussichten; denn der Protestantismus war in Fesseln neugeboren, gehindert durch die Ketten einer rigorosen Scholastik und gefangen von einer Theologie, deren harte Bande er brechen mußte, bevor er die Freiheit der Bewegung und des Ausdrucks finden konnte. Er befreite sich davon nur langsam und mit einem merkwürdigen Gemisch von Unsicherheit und Kühnheit, von unbewußter Verwegenheit und schüchternem Zurückhalten. Jedenfalls hatte die Erweckungszeit, wenn man bedenkt, daß die Bahn nicht nur unbetreten und noch nicht ganz von der Reformation geebnet, sondern von zahlreichen Hindernissen versperrt war, eine ungeheure und sehr mühsame Aufgabe zu erfüllen. Von den verschiedensten Seiten und nicht immer von zuverlässigen, kam dem Protestantismus die Hilfe. Bevor er aber Zeit hatte diese willkommen zu heißen und während er ihr noch nicht mißtraute, fand er in Vinet seinen authentischen Verteidiger. Ich nenne ihn den Verteidiger, er war auch ein Prophet, ein Philosoph, ein Lehrer, und muß als solcher gewürdigt werden. Denn die Erweckungszeit hatte noch keine ihrer Folgerungen gezogen, die Vinet schon als erfüllt und gerechtfertigt voraussah. Er hatte auch noch Konsequenzen geahnt, deren Erfüllung erst eine ferne Zukunft schauen wird.

Für Vinet wie für alle, die er gewonnen, war die Erweckungszeit der Anstoß zu einer religiösen Krisis, durch die der

Mensch von dem implicite vorhandenen Christentum zu dem offenen Bekenntnis überging, von dem Glaubenssatz zum Glauben, von der Tradition der Gesamtheit zu der persönlichen Erfahrung. Aber während nun die Erweckungszeit die christliche Erfahrung durch überkommene Formeln auszudrücken fortfuhr, die ihr eigen war, und während sie sich in den Dogmatismus eines anderen Zeitalters verlor, wollte Vinet dem inneren Zeugnis und der Natur des Zeugnisses treu bleiben, das in ihm durch Christi Person und Werk lebendig war. Da nun dieses Zeugnis an Originalität ebenso schnell wuchs, wie an Kraft, Tiefe und Ausdehnung, kam es bald dazu, daß durch eine dem Fortschritt seines geistigen Lebens entsprechende Umbildung Vinets Theologie sich von der herrschenden wesentlich unterschied. Indem sie sich nun an die Reformation gerade in dem Punkt anschloß, wo diese durch Lücken und Widersprüche ihren eigenen Aufschwung gehindert hatte, und einige ihrer ärgsten Irrtümer richtig stellte, sie nach der Seite hin fortsetzte, wohin sie die normale Richtung trieb und sie in ihren noch unverstandenen Wahrheiten entwickelte — lieferte Vinets Theologie damit dem Prinzip des religiösen Individualismus neben einer Apologie und einem gründlichen Beweise desselben vor allem einen neuen Ausgangspunkt und ein neues Arbeitsfeld. Wenn diese Umwälzung vorwiegend nur auf kirchlichem Gebiete fühlbar wurde, so lag das an den politischen Umständen des Landes, die Vinet diese Pflicht auferlegten. Eine aufmerksame Lektüre seiner Werke — neben manchen vertraulichen Mitteilungen, wie sie uns von seinen Freunden überliefert sind — zeigt, daß auf allen Gebieten religiöser Thätigkeit dieser vielseitige und konsequente Mann die Grundlage gelegt und die Richtlinien einer ähnlichen Umwandlung angegeben hatte.

Die Würdigung dieses Werkes und dieses Lebens wird unsere Arbeit krönen. Wir werden in dem demütigen, bescheidenen und männlichen Antlitz des großen waadtländischen Denkers den vollendeten Typus des protestantischen Christen finden. Die Unmöglichkeit, ihm irgend eine sittliche Genealogie unter seinen Vorgängern anzuweisen, zwingt uns, in ihm einen jener seltenen Charaktere zu sehen, die, nur von Gott stammend, die Mission

haben, ein ewiges Prinzip darzustellen, das durch sie einleuchtend, verständlich und für die ganze Menschheit fruchtbar wird.

Wir werden endlich mit Erwägungen allgemeinerer Natur unsere Vorlesung beschließen. Wir werden den Lohn abwägen, den das Ende unseres Jahrhunderts dem individualistischen Prinzip zuteil werden läßt oder versagt. Weiterhin werden wir versuchen, die sittliche Haltung ins Auge zu fassen, die die modernen Völker den Forderungen unseres Princips gegenüber einnehmen. — Wenn man schließlich erwägt, daß die Individualität nichts weniger ist, als die Menschheit im Menschen, daß ihr Prinzip als Triebfeder jedes menschlichen Lebens wirkt, daß, wenn sie erlahmt, die Menschheit zusammensinkt, und wenn sie plötzlich verschwinden sollte, in der Gesellschaft nur Leidenschaften und Eigeninteressen, im Menschen nur das Tier mit seiner Lust übrig bleibt — dann wird man vielleicht einräumen, daß selten die Geschichte für die Zukunft düsterere Perspektiven eröffnet hat; man wird auch zugeben, daß die Kultur unserer Tage, wenn Gott sie nicht aufhält, der furchtbarsten und verhängnisvollsten Erfahrung entgegeneilt, die unsere Rasse, in ihrer Gesamtheit und als Einzelne, jemals machen mußte.

Ueberall ist in der That die Freiheit in Gefahr, überall ist ihre Sache bedroht, überall schmiedet man ihr Ketten und rüstet für das Gewissen die Knechtschaft und das Grab. Die Individualität kapituliert auf der ganzen Linie, entäußert sich im Voraus ihrer Rechte, wie der heiligen Pflichten, die man ihr bestreiten will, und der Wert des einzelnen Menschen steht in umgekehrtem Verhältnis zum Anwachsen der Kopfzahl. Die dunkeln Kräfte, die in den europäischen Völkern arbeiten, die allgemeinen Zeitströmungen, denen sie ihre Hoffnungen anvertrauen, stoßen und ziehen sie bald auf diese, bald auf jene Seite. Eine verborgene, schädigende Macht scheint die verschiedenartigsten Ursachen zu leiten und sie dasselbe Resultat erzeugen zu lassen. Zufällige Ereignisse, das Spiel bestimmter Institutionen und öffentlicher Aufruhr reichen sich die Hand und wirken zusammen, einen schon reißenden Fortschritt noch zu beschleunigen. Man fragt sich, wie es möglich ist, daß der Menschengeist, nachdem er eine kaum und zum erstenmal er-

rungene Freiheit besessen, ihrer so schnell müde ist und, um sie zu verleugnen, sich selbst verleugnet.

Welche Erklärung diese Thatsache auch finden mag, sie ist da und wird von Tag zu Tag mächtiger und drohender. Die Welt neigt mit ihrem ganzen Gewicht zu der schrecklichsten Knechtschaft, deren Joch sie jemals trug, der Knechtschaft des kollektiven Despotismus. Andere Despoten haben den Menschen schon unterjocht, diese wird nicht ruhen, bis sie auch seine Seele geknechtet hat; anderen Tyrannen konnte der Mensch entrinnen und sich von ihnen befreien — von diesem wird er sich nicht losmachen können. Denn wohin sollte er fliehen? Und um sie zu besiegen, wo sollte er sie treffen? Kämpft er doch gegen ein Ungeheuer mit tausend Windungen; sein Leib ist überall und sein Kopf nirgends; es bietet dem Gegner nur eine formlose Masse, die seiner Hiebe spotten. Seine Macht ist namenlos wie es selbst und sein Fortschritt beruht auf der Unterdrückung der Anderen. Wenn man sich sträubt, ist sein Druck tötlich: es rückt vor im Namen unverantwortlicher Massen und triumphiert durch die Gewalt. Seine Autorität besteht in der Preisgabe jedes Gewissens und im Schiffbruch jeder Ueberzeugung; es ignoriert das Gewissen vielmehr und verachtet die Ueberzeugung.

Doch wir müssen zwischen Kollektivismus und Kollektivismus unterscheiden. Denn in dem ausgeprägtesten Kollektivismus stecken zwei Elemente, von denen wir das eine lieben, das andere hassen müssen. Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit, das ihn belebt, müssen wir lieben. Die Sorge, die er auf die Erhaltung der Existenz verwendet, die größere Gleichheit, die er einführen will, sein Mitleid für die Armen, Schwachen und Unterdrückten, sein Mitgefühl für ihre Leiden, die Proklamation ihrer Rechte, der energische Appell zu Gunsten eines sozialen Zustandes, von dessen Verwirklichung wir leider noch weit entfernt sind und dessen Ideal von dem christlichen direkt abstammt, — solche Dinge müssen gehört werden und wollte Gott, daß man sie hörte! Sie müssen respektiert werden, denn sie sind gerecht, des Menschen würdig, wie seiner Anstrengung und seiner Sympathie.

Hassen müssen wir dagegen das Prinzip, das hinter diesem

Edelmut steckt, und das die Anwendung dieser Reformen regelt. Nicht als ob es etwas neues sei; es ist so alt wie die Gesellschaft und schlief vor seinem Erwachen neben ihr. Es wuchs mit ihr auf und herrschte durch sie, bis es über sie herrschte; wir werden Gelegenheit haben zu sehen, wie schwer seine Hand auf der alten Gesellschaft lastete, wie hart es fortfuhr auch die zu bedrücken, die das Evangelium freigemacht hatte. Aber sein Name war nicht bekannt; es wirkte unbewußt. Heute steht es anders; es hat seinen Namen geschaffen und dies Moment ist von Bedeutung.

Es kann für ein lange namenlos gebliebenes Prinzip nicht folgenlos sein, wenn es schließlich sich formuliert. Der Zufall, der es ihm ermöglicht, ist kein ganz zufälliger Zufall; eine Bewegung der Geister ist hier mit im Spiel. Die Namen, die plötzlich auftauchen, sind schon seit langem gesucht und man sucht sie, weil sie notwendig wurden, weil die Sache, die dadurch ausgedrückt werden soll, die Regionen des unbewußten Instinkts verlassen hat und weil sie, im Streben nach Herrschaft über die empirische Welt, bis zur Sphäre der Idee durchgedrungen ist und dort nur mit einem Namen Eingang finden kann. Das Auftauchen des Wortes bezeichnet hier den Aufschwung des Prinzips; es bedeutet, daß der Mensch jetzt bewußt annimmt, was er unbewußt schon duldete; daß er die Sache mit Bewußtsein wählte, die er liebte, ohne es zu wissen; daß er mit überlegtem Vornehmen will, was er dunkel erstrebte. Es ist möglich, daß das Wort Kollektivismus nicht zur Charakteristik seines Prinzips genügt, daß es seine Ansprüche nicht voll ausdrückt und uns über seine volle Ausdehnung im Unklaren läßt: das Wort ist da und durch das Wort kündet sich die Sache an, definiert sich, drängt sich in den Vordergrund und findet Verbreitung. Es giebt kaum eine für unsere Epoche bezeichnendere Thatsache als dieses plötzliche Zusammentreffen eines Wortes und einer Sache, die sich Jahrhunderte lang suchten, ohne sich finden zu können.

Müssen wir deshalb verzweifeln? Schwerlich! Um mit solcher Kühnheit aufzutreten, um eine so provozierende Haltung anzunehmen, die nicht die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zu

ziehen fürchtet, muß ein Irrtum mächtig sein oder zu sein glauben. Von dieser Macht ist unser Gegner augenblicklich auch überzeugt und in gewisser Beziehung wagen wir nicht das Gegenteil zu behaupten. Alles verläuft zu seinen Gunsten; seine Geschäfte wickeln sich von selbst ab und seine Anhänger, im Vertrauen auf ihre Sache, das mehr wert ist als viele Argumente, fühlen es und gewinnen deshalb die Menge. Denn die Menge will glauben, sie liebt es, sich jemandem anzuvertrauen und geht instinktiv dahin, wo der Erfolg winkt. Wenn nun aus allen diesen Gründen der Kollektivismus durch das relative Recht seiner Sache, durch die menschliche Schwachheit, auf die er sich stützt, den komplizierten Charakter der Dinge, denen er sich zuwendet und die er mit Geschick und Kühnheit vertritt, schließlich zu einer Organisation kommt, wenn er die öffentliche Meinung verführt, aus ihr eine Partei macht und aus der Partei ein Heer, wenn sein Auftreten fester, sein Vorgehen entschlossener wird und seine Ausdehnung rasend zunimmt — ist er dann des Sieges sicher?

Ich rechne nicht mit der endlichen Erfahrung, zu der er die Menschheit bringt und deren Resultate ihn aus dem Geleise zu bringen drohen; ich frage nur, ob der Freimut, der ihm heute dient, nicht vielleicht morgen einen schlechten Dienst erweist. Er ist immer für die Wahrheit vorteilhaft, aber hat wenig Neigung, die Lüge zu fördern. Die Kraft des Irrtums liegt im Zweideutigen und seine unbesiegliche Kraft in vorsätzlichem Verschweigen. Er gefällt sich im Schatten, der seine Bedeutung erhöht. Kommt er ans Tageslicht, wirft er den Schleier ab und nennt sich mit seinem wahren Namen, so kann er verblüffen, vielleicht sogar triumphieren, aber er hat die einzige Stellung aufgegeben, die ihn auf die Dauer zu halten vermag; er hat seinen natürlichen Ort verlassen und die Schiffe hinter sich verbrannt, er hat sich der größten Gefahr ausgesetzt: erkannt zu werden. Seine Feinde werden ihn nun zu fassen und zu bekämpfen wissen. Ihre Zahl wird sich um alle die vermehren, die den Irrtum nur aus Unkenntnis begünstigten und schließlich, erschrocken, ihn im wahren Lichte zu sehen, ihn verlassen. „So ist es", sagte Vinet einmal, „mit jeder ungerechten Macht; der Moment ihres Triumphes

ist nicht fern von ihrem Fall, und sie scheint sich nur erhoben zu haben, um dann desto tiefer zu fallen."

Die verkehrteste und verderblichste aller Tendenzen, die unsere Zeit nährte und zum Prinzip erhob, die des sozial-religiösen Kollektivismus wird diesem Geschick nicht entrinnen. Sie beschleunigt mit ihrem Siege zugleich ihren Sturz. Trotzdem wird sie nur unter einer Bedingung überwältigt werden: wenn sie sich Gegner erzieht und dem Feinde ein Prinzip entgegenzustellen hat, wenn dieses Prinzip das rechte ist und laut genug in die Welt gerufen wird, um die ins Feindeslager Uebergelaufenen wieder an sich zu ziehen. Dieses Prinzip wird das des Individualismus sein oder überhaupt keines. Es ist also wahrlich nicht überflüssig, vielmehr hohe Zeit, es zu verteidigen, dem hervortretenden Irrtum durch die hervortretende Wahrheit zu begegnen, und wenn wir eine Aufgabe nicht zu erfüllen vermögen, die zu offenbar über unsere Kraft geht, sie wenigstens im Glauben an die Pflicht zu versuchen und jeden guten Willen dabei zu Hilfe zu rufen.

So haben wir das individualistische Prinzip definiert und theoretisch gerechtfertigt; wir folgen ihm nun durch die Geschichte, die seine praktische Bewahrheitung liefern soll. Möge sie in unserer Vorlesung so deutlich und klar, sicher, siegreich und groß erscheinen, wie in der Geschichte selbst.

Die Ergebnisse theologischer Forschung in der Volksschule.

Von

Seminarlehrer Lic. **Kabisch**.

Bei der Verbindung von Theologie und Kirche ist die Volksschule kein unwichtiges Glied. Wer von einer Erneuerung und Reinigung der religiösen Vorstellungen, wie sie durch die Arbeit der theologischen Wissenschaft geboten wird, Heil für die Kirche erwartet, wird auf die heranwachsende Jugend, wie s. Z. Luther, insonderheit zu hoffen haben. Es ist genug besprochen, wie viele junge Geistliche bei ihrem Eintritt in das praktische Amt aus den neuen Gedankengängen, die ihnen auf der Universität nicht nur vertraut, sondern zur Ueberzeugung geworden sind, in die alten Bahnen, die sie selbst für irreführend und unfruchtbar halten, und deren Beschaffenheit sie für die Irreligiosität der Zeit wesentlich mitverantwortlich machen, aus keinem anderen Grunde zurücktreten, als weil sie den Kampf gegen die fest geprägten Anschauungen ihrer Gemeinden scheuen oder für aussichtslos halten. Das Odium, als Neuerer, Reformer oder Umstürzler zu gelten, ist eben groß; und noch größer und berechtigter das andere, bei mildem und schonendem Vorgehen etwa allmählich in eine beobachtete Stellung zu rücken, wie einst der Kryptocalvinist unter den Lutheranern, ob man nicht in der Stille um so mehr Irrlehren eintrage. Wird so lieber der ganze Besitzstand der Gemeinde ungeändert belassen, so wächst die neue Generation in gleichen Formen heran, und der Zirkel beginnt von neuem.

Der Konfirmandenunterricht leistet gegenüber diesem Uebel-

stande nicht ganz, was man wohl hofft. Die einige, ewige Weise, auf welche in der Volksschule — nicht aus Pedanterie oder Unfähigkeit, sondern durchaus dem Wesen, Bedürfnis und Fassungskraft dieser Kinder entsprechend — auch die religiösen Lehren 8 Jahre hindurch in die Seelen gesenkt werden, hält gegenüber den kurzen Eindrücken der 1—2 Jahre Konfirmandenunterricht merkwürdig Stand. Der weitestgehende Erfolg, der im letzteren dauernd erreicht werden kann, dürfte in einer innigen Vertiefung der religiösen Stimmung bestehen, die von der Persönlichkeit des Predigers ausgeht; hinzu treten solche Kreise von Vorstellungen, die in der Volksschule überhaupt nicht zur Sprache kommen; Umänderungen aber der bereits aufgenommenen Gedankenreihen sollte man nicht allzu sanguinisch erhoffen. Die von den Seminaristen versehene Uebungsschule, welche mit dem Berliner Seminar verbunden ist, ist als neunklassige Mittelschule eingerichtet. Die oberste Klasse, die 15—16jährige Knaben enthält, wird von den Seminarlehrern selbst unterrichtet. Hier habe ich Gelegenheit, Knaben den Religionsunterricht zu erteilen, die soeben konfirmiert worden sind. Sie sind von den verschiedensten Geistlichen Berlins unterrichtet, protestantenvereinlichen, mittelparteilichen, positivunierten, hochorthodoxen. Mit Verwunderung habe ich hier oft gesehen, wie uniform trotz der unmittelbar voraufgegangenen Zeit des Konfirmandenunterrichts die Vorstellungen dieser so verschieden unterwiesenen Kinder doch geblieben sind, uniform durch die unveränderte Gestalt alles dessen, was sie bereits aus der Schule zum Prediger mitgebracht haben; wie ich demgemäß gegen eine mechanische Auffassung von der hl. Schrift, gegen eine juristische von der Rechtfertigung und Versöhnung, gegen eine doketische von der Person des Erlösers u. dgl. bei den einen genau auf dieselben Schwierigkeiten stieß, wie bei den anderen, sodaß ich oft mit Befremden die Namen der Konfirmatoren in meinen Listen aufsuchte, weil sie an den Schülern so wenig zu erkennen waren. Das größere oder geringere religiöse Interesse, mit dem die Kinder, die man vorher in der Schule kannte, aus dem Konfirmandenunterricht hervorgehen, ist oft das beste — und gewiß für den einzelnen auch das wichtigste — Unterscheidungsmerkmal. Mangelhafte

Vorbereitung seitens der Volksschule, auf die von manchen Pastoren die minder befriedigenden Ergebnisse des Konfirmandenunterrichts zurückgeführt werden, ist hier ausgeschlossen, da gerade diese Schüler von hervorragenden Berliner Geistlichen wegen ihrer gründlichen Vorbildung den Schülern der höheren Lehranstalten im Unterricht beigesellt werden. Den Vorwurf zu wiederholen, den viele Pädagogen aussprechen, daß mancher Pfarrer die Fähigkeit nicht besitze oder gar gering schätze, einerseits Abstraktionen ihrer abstrakten Form zu entkleiden, auf konkrete, sinnliche und faßbare Ausdrücke zurückzuführen, andererseits an Stelle des Vortragens, Mahnens und Wiederabfragens dasjenige methodische Lehrverfahren einzuschlagen, welches nach hundertjähriger, ungemein sorgfältiger pädagogischer Arbeit sich als das richtige ergeben hat, um schwer zugängliche Gemüter für geistige Dinge zu öffnen, — diesen Vorwurf zu wiederholen, halte ich deshalb für unstatthaft, weil diese Thatsache, so oft sie sich auch beobachten läßt, m. E. für jene Resultate nicht den Ausschlag giebt. Es dürfte vielmehr nicht dieser negative, sondern eben jener positive Umstand entscheidend sein, daß die Volksschule bereits so lange, so gründlich und mit einer Methode, die um so mehr als wahrhaft weise sich herausstellt, je näher man sie und das Seelenleben der Volksschulkinder kennen lernt, die Grundlagen einer religiösen Gesamtanschauung gelegt hat. Diese Grundlagen können weiter ausgebaut oder durch materialistische und atheistische Systeme vollständig verschüttet werden, aber sie lassen sich sehr schwer umbauen.

Es erhellt hieraus von selbst, wie wichtig es ist, daß diese Grundlagen richtig gelegt werden; wie viel einer Theologie, die ein gereinigtes Evangelium zu bieten und ein entfremdetes Volk dem Christentum zurückzuerobern hofft, daran liegen muß, daß altes und bröcklig gewordenes Gestein bei dieser Grundlegung nicht verwandt werde. Aber was von den Ergebnissen der theologischen Forschung kann als so gefestet und zubereitet gelten, um unbrauchbar gewordenes Material zu ersetzen? Und inwiefern kann überhaupt, diese Frage liegt wohl noch vor der ersten, die stets fließende Arbeit der Universitäten, um die es sich dabei thatsächlich fast allein handelt, diesen alleruntersten Fundamenten

ıgute kommen, deren Material eigentlich für eine Ewigkeit dauer=
ıft sein müßte?

Zum Experimentieren ist in der That die Volksschule durch=
ıs kein Feld. Ist schon die Stabilität der Kirche gegenüber dem
luktuieren der theologischen Schulen in mehr als einer Beziehung
on Segen, so wäre es geradezu verhängnisvoll, wenn diese tief=
en Schichten in die Schwankungen, die dort oben sein müssen,
neingezogen würden. Ist doch zur Erweckung des religiösen
innes im Kindesgemüt das andachtsvolle Innewerden einer
öchsten Autorität in erster Linie entscheidend; und wie sollte dies
efühl sich bilden können, wenn die Begriffe und Bilder, an denen
ese Autorität angeschaut werden soll, durch aufdringliche Unter=
hiede zwischen den Lehrbüchern oder den Lehrpersonen unter=
nander oder religiös gestimmten Eltern gegenüber den Lehrern
der Predigern oder zwischen Prediger und Lehrer selbst als
egenstände des Streits, als unsicher und schwankend sich dar=
ellten. Ist der Erwachsene, bei dem die religiöse Stimmung in
r Tiefe des Gefühlslebens bereis dauernd gegründet ist, auch
den unteren Schichten des Volkes reif und berufen, an diesem
neren Kampf bis zu einem gewissen Grade beteiligt zu werden,
würde bei dem Kinde jene innere Gründung des religiösen
efühls, das die Anlehnung sucht und wünscht und in dem Gefühl
r Abhängigkeit Seligkeit empfindet, in sich selbst unterbunden,
Keim getötet: das Experimentieren ist hier verderblich. Es
auch gottlob nicht leicht. Die geordnete Volksschule, die auch
n geordneten Religionsunterricht im Sinne eines Spener
ıer=, eines Hübner andererseits auch den heranwachsenden
indern der breitesten Volksmassen thatsächlich zugeführt hat, hat
e Zeiten des Rationalismus nicht mehr erlebt. Auf die Früchte
sselben sah man bereits zurück, als am Beginn unseres Jahr=
nderts Pestalozzis Gedanken einer Volkserziehung im großen
uchtbar gemacht wurden. So ist in der Lehrverfassung und
chulverwaltung, die sich in Preußen auf Grund der Erfahrungen
nes Rochow, Pestalozzi, Türk, Denzel, Dinter, Diester=
eg, Schneider — um Namen des verschiedensten Klanges
beneinanderzustellen — ausgestaltet hat, bei aller Verschiedenheit

dieser Namen in Sachen des Religionsunterrichts eine konservative Richtung festgehalten und mit vollem Bewußtsein zum Prinzip erhoben worden. Auch bei Aufhebung der preußischen Regulative in der Falkschen Aera ist trotz der Förderung des verstandbildenden Unterrichts, der Realdisziplinen, trotz der umfassenden Einschränkung und richtigen Auswahl des religiösen Lehrstoffs, die damals erfolgte, eine positive Verarbeitung desselben als die allein fruchtbare durchaus aufrecht erhalten und gefordert worden. So würde sich bei den Traditionen, auf welche die Unterrichtsverwaltung zurücksieht, gegenüber leichtfertigen Neuerungsbestrebungen ein entschiedener Gegendruck von oben her rasch genug geltend machen; und selbst angenommen, daß „liberale" Richtungen, die auf den Universitäten herrschen, in jene Kreise hinaufdringen und zu ausschlaggebender Stellung kommen sollten, so würde aus den angedeuteten historischen Gründen schwerlich ein Schulmann sich finden, der eine diesen Traditionen diametral entgegengesetzte Richtung einzuschlagen für statthaft halten würde. Umgekehrt wäre eine Gegenwirkung von unten her, durch die Eltern der Schüler, ebenso schnell zu erwarten. Unlängst erschien in dieser Zeitschrift ein interessanter Aufsatz von Prof. Sell über die Behandlung des neutestamentlichen Wunders in der Gemeinde. So lehrreich viele der dort gegebenen Winke waren, so habe ich mich doch der Ueberzeugung nicht erwehren können, daß die dort empfohlene Art der Wunderbehandlung eine Willigkeit der Gemeindeglieder zum Eingehen auf freiere, von der Tradition abweichende Vorstellungen voraussetzt, welche die größten Schwierigkeiten, die es hier zu überwinden gilt, bereits vorweg gehoben sein läßt. Auch der Bildungsgrad und das Unterscheidungsvermögen, mit dem dort gerechnet wird, scheint nur auf Personen Anwendung finden zu können, wie sie sich unter den Eltern der Volksschulkinder in der Regel nicht befinden. Wie die Verhältnisse thatsächlich liegen, stehen ja die meisten Gemeinden geistlichen Einwirkungen nicht ganz unbefangen gegenüber, sind sie von der schönen Unterscheidung „liberal" und „orthodox" oder der schlimmeren „gläubig" und „ungläubig" nicht ganz unberührt geblieben; oder wenn ein Vertreter neuerer Theologie sie so vorfindet, so

indet sich auch schnell genug ein Warner, der ihr die Unbefangen=
jeit raubt. So würde, sobald sich in dem Religionsunterricht
er Schule Bestrebungen bemerkbar machten, die von gewisser
Seite als liberal oder gar als ungläubig bezeichnet werden müßten,
ofort die bekannte Beunruhigung der Gemüter entstehen in noch
öherem Grade, als wenn für Pastoren Ferienkurse eingerichtet
erden; ja selbst Eltern, die selbst ihren religiösen Halt verloren
aben, dasselbe aber bei ihren Kindern nicht wünschen uud nicht
vissen, daß ihr eigenes Leid vielleicht gerade von dem verkehrten
Unterricht ihrer Jugendjahre herrührt, würden mit Besorgnis und
Angst den vermeintlich schädlichen Einwirkungen gegenüberstehen.
Und wenn der Geistliche die Pflicht und das Recht hat, sich da=
urch nicht ohne weiteres bestimmen zu lassen, weil auf der
nderen Seite ihm gegenüber jeder die Freiheit hat, sich gegen
eine Einwirkungen zu verhalten, wie sein Gewissen ihn treibt,
o versteht sich von selbst, daß in der Schule, d. i. in derjenigen,
n welche die Kinder von Staatswegen geführt werden, die zum
eil tiefernsten Bedenken auch der kleinsten Minderheit zu ihrem
Recht kommen müssen, solange sich das subjektive Recht derselben
icht bestreiten läßt.

Aus allem diesem folgt, daß in der That die fließenden
Meinungen der Universitätstheologie in die Volksschule keinen Ein=
ritt finden können, und wenn die Ergebnisse derselben für sie
ruchtbar gemacht werden sollen, es sich nur um solche Dinge
andeln kann, über welche innerhalb der berufenen Doktoren der
Theologie Einigung erzielt worden ist; denn dann ist jenes subjek=
ive Recht nicht mehr zu behaupten. Nun ist das ja zwar ein
nendlich äußerliches Merkmal und in sich ein Unding, sofern die
blehnende Haltung irgend einer Persönlichkeit, die auf irgend
inem Wege in jene Haltung hineingekommen ist, für die Ver=
ertung sonst anerkannter Resultate ausschlaggebend sein sollte.
Indessen wüßte ich einerseits nicht, wie die Rechtsfrage, um die
s sich hier thatsächlich handelt, irgend anders sollte entschieden
erden; andererseits lassen sich eben doch die Dinge, die eine
bermächtige Wahrheit in sich selber tragen, in keiner Weise auf=
alten, und so giebt es in der That doch schon manches Gut, das

die Theologie errungen hat, und das die Volksschule noch nicht besitzt. Davon wird alsbald die Rede sein. — Es würde also hieraus nur folgen, daß die theologische Arbeit oben erst sehr lange bewegt und zu einer durchaus nicht mehr zu trübenden Klarheit gebracht sein müsse, ehe sie bis in die tiefe Grundschicht der Volksschule hinabgelassen werden kann.

Sodann aber möchte ich noch den zweiten, allerdings selbstverständlichen allgemeinen Grundsatz nicht unerwähnt lassen, daß es sich bei diesen Mitteilungen keineswegs handelt um die Wahrheit im akademischen Sinne, sondern eben um die Erziehung zur christlichen Religiosität. Meinhold hat, zunächst mit Bezug auf seine Darstellung der Patriarchengeschichte, geäußert, kommen würden diese Dinge doch an die Gemeinde, darum sei es das beste, wenn der Theologe der Praxis sie selbst ihr nahe bringe. Sofern hier wirklich an die Gemeinde im eigentlichen Sinne, nicht nur an solche Glieder derselben, die etwa auch das Onckensche Geschichtswerk lesen würden, gedacht ist, kann ich nicht umhin, gerade zu diesem Punkte einige Fragezeichen zu machen. Er selbst unterscheidet zwar sehr entschieden zwischen dem Unterricht der Jugend und den Aufklärungen, die dem Erwachsenen geboten werden sollen; ich kann indes aus den eingangs erwähnten Gründen hier nur einen Unterschied des Grades, nicht des Prinzips für ersprießlich erachten. Zu den Theophanieen wird man schon den Schüler der Oberstufe durch Sprüche wie Joh 1 18 I Tim 6 16 auf den richtigen, der neutestamentlichen Offenbarung entsprechenden Standpunkt zu heben haben; die beständige Beleuchtung des A. T. und seiner Personen durch das N. T., insonderheit die sittliche Beurteilung der Patriarchen und ihrer Handlungen, muß ganz eigentlich (vgl. unten) den Gegenstand des Unterrichts im A. T. bilden; wie aber außerdem ein Interesse vorliegen sollte, die Frage nach der Geschichtlichkeit dieser Figuren, gleichviel ob vor den Jungen oder den Alten, zu erörtern, vermag ich nicht zu erkennen. Ganz abgesehen davon, daß die Behauptung von der Ungeschichtlichkeit derselben heute doch immer nur erst als Schulmeinung, nicht aber als erwiesen hingestellt werden kann: es ist der eigentlich religiöse Kern dieser Frage,

wie Meinhold selbst — vielleicht sogar etwas einseitig — ausführt, verhältnismäßig so gering, daß ich nicht einmal glaube, ein Feind der Religion, der von ihr erführe, würde es der Mühe für wert halten, daraus Kapital zu schlagen. Diese Leute schmieden das Rüstzeug zu ihren Bibelspöttereien doch aus anderem Material, aus den Widersprüchen und Menschlichkeiten, von denen das A. T. voll ist, und deren Verwertbarkeit für ihren Zweck viel besser durch eine allgemeine, mit Beispielen belegte Belehrung über den Offenbarungscharakter, die Entstehung, die Lehr- und Darstellungsweise der hl. Schrift im Ganzen vernichtet wird. Eine historische Spezialfrage aber, wie die in Frage kommende, bietet zu wenig Anhalt zum Spott, ihre negative Beantwortung ist nicht einleuchtend, in die Augen fallend und im Verhältnis zu der ganzen Lehre von der hl. Schrift religiös nicht weittragend genug, um zu einem populären Kampfmittel für die Religionsfeinde zu werden oder ihren Vertretern in der Praxis unumgängliche Aufgaben stellen zu können. Und diese Behauptung möchte ich fast auf die Wellhausensche Auffassung von der alttestamentlichen Geschichte überhaupt ausdehnen. Sie ist doch im Grunde mehr eine religionsgeschichtliche, also historische, nur für ein hochgebildetes geschichtsphilosophisch geschultes Empfinden auch eine religiöse Frage. In negativem Sinne wohl auch für den Ungebildeten, sofern ihm die Geschichtsbücher des A. T. zu einem Gewirr werden, das er nicht mehr zu lesen vermag, also ein Buch, das ihm bei schonender Belehrung Quelle rechter Erbauung sein kann, seiner Religiosität genommen wird[1]. Was aber Positives dadurch geboten werden könnte, die Erkenntnis von der allmählich fortschreitenden Offenbarung, von der Erziehung des Menschengeschlechts durch göttliche Leitung, läßt sich auch erreichen, wenn das bestehende Geschichtsbild des A. T. bleibt, wie es dasteht, und nur in das Licht des N. T. gerückt wird. Diese religiöse Belehrung aber, nicht die abstrakte Mitteilung historischer Wahrheiten, kann die Aufgabe der wirklichen Praxis bilden; und für

[1] Die neueren für die Gemeinde berechneten Bibelwerke der Reuß-Wellhausenschen Schule beweisen nur dasselbe, da sie ebenfalls nur für den Gebildeten lesbar sind.

den Religionsunterricht speziell wird die Aufgabe, die er auf diesem Gebiet zu erfüllen hat, nicht besser bestimmt werden können, als die Allgemeinen Bestimmungen von 1872 thun, daß der junge Christ in den Stand gesetzt werde, in rechter Weise die Bibel zu lesen. Daß aber der Knabe und ebenso der Mann des Volkes, dem man das Wellhausensche System vortragen würde, diesen Teil der Bibel überhaupt nicht mehr würde lesen können, sondern überall das Nein hören und andererseits bei dem Durcheinander der verschiedenen Geschichtsbilder völlig konfus werden würde, ergiebt nicht nur die Probe der Praxis, sondern kann man auch theoretisch leicht erkennen, wenn man die Schwierigkeiten beachtet, mit denen selbst die Studenten auf der Universität hier zu kämpfen haben. Die theologische Wissenschaft nimmt bereits seit 100 Jahren der Bibel gegenüber prinzipiell eine Stellung ein, die „das Volk" noch heute nicht hat. So würde ihm erst diese prinzipielle Stellung zu verschaffen und 100 Jahre zu belassen sein, wenn es nach dieser Zeit imstande sein sollte, in dieser Weise kritisch die Schrift zu lesen und doch seine religiöse Stellung ihr gegenüber zu behalten. Und auch dann würde es diese Fähigkeit noch nicht besitzen, weil es eben nicht die formale Geistesbildung besitzt, wie ein akademisch gebildeter Theologe. — Doch scheint es vielleicht, als seien bereits zu viel Worte verloren über einen Punkt, der selbstverständlich ist, und als sei es nicht nötig, mit vielen Gründen den Satz zu stützen, den ich vorausschickte: daß, wie für die religiöse Belehrung im allgemeinen, so ganz speziell für den Religionsunterricht der Volksschule nicht das abstrakte Wahrheitsprinzip im akademischen Sinne, sondern das Prinzip des religiösen Wertes für Auswahl und Verarbeitung des Stoffes maßgebend sein müsse.

Ist aber das der Fall, so kann die Frage, was von den Ergebnissen der neueren Theologie der Volksschule zugänglich gemacht werden müsse, nur etwa in dem Sinne des Berliner Religionsgesprächs im synkretistischen Streit gestellt werden: lehrt man auf der Gegenseite etwas, das der Seelen Seligkeit hinderlich ist, also beseitigt oder geändert werden muß? und lehrt man etwas nicht, was zu wissen für der Seelen Seligkeit notwendig ist, also hinzugefügt werden muß? Hält man diesen Gesichtspunkt

mit dem oben angedeuteten hinsichtlich des Grades, bis zu welchem eine Verständigung zwischen den einzelnen Parteien erzielt worden sein sollte, zusammen, so scheint mir in der That eine Reihe von Punkten sich zu ergeben, in welchen eine entschiedenere Verwertung der Ergebnisse theologischer Forschung, als bisher geschehen, für die Volksschule zu fordern ist.

Zunächst denke ich an das evangelische Formalprinzip. Die Stellung, welche den Kindern zur hl. Schrift mit oder ohne volles Bewußtsein in der Schule thatsächlich gegeben wird, wird einerseits von der Theologie schon lange nicht mehr als die zutreffende angesehen und ist andererseits der Seelen Seligkeit thatsächlich hinderlich. Von Luther bis auf unsere Tage, auf Köhler, Schlatter, Cremer, Zöckler ist zu behaupten, daß die Verbalinspiration, auch wenn sich einhellige, konzilienartige Beschlüsse der Fakultäten über dieselbe nicht erzielen lassen, in dem absolut mechanischen Sinne, in welchem das Kind der Volksschule, ohne ausdrückliche Belehrung, nur durch die praktische Uebung, unbewußt dieselbe auffaßt und nach der vielfach herrschenden Praxis auffassen muß, von keinem Lehrer der Theologie vertreten wird. Sie wird natürlich in der Schule nicht gelehrt[1]), aber durch die Art, wie die Bibel als alleinige Glaubensquelle eingeführt, wie sie als Geschichtsurkunde gebraucht, wie sie beim Bibellesen und Aufschlagen der Sprüche verwandt wird, kommt diese Auffassung unvermerkt in die Seele des Kindes und wird dort so fest, als wenn sie die allein zulässige und christliche wäre. Ja, was als das Schlimmere weiter unten noch näher besprochen werden soll, der Lehrer selbst glaubt sie zu vertreten und vertreten zu müssen, und dadurch kommt die innere subjektive Unwahrheit in den Unterricht, die in den Kreisen der Volksschullehrer selbst so weithin empfunden wird. Und das ist der Seelen Seligkeit hinderlich.

[1]) Auch auf den Lehrerseminarien nicht. Wenn Seydel „Wie gewinnt die ev. Kirche ihre verlorenen Glieder wieder?“ S. 25 das behauptet, so beruht dieser Vorwurf nach meiner Kenntnis der in verschiedenen Provinzen üblichen Lehrweise, nach persönlichen Erkundigungen und nach der Einsicht in die gebräuchlichsten Lehrbücher, im allgemeinen auf Irrtum und kann nur durch das individuelle Verfahren einzelner Lehrer begründet sein.

Wo bei Lehrern oder Kindern die unausgesprochene Anschauung sich gebildet hat, die von der christlichen Lehre verkündete Autorität der hl. Schrift sei in dem Sinne als Buchstabenautorität aufzufassen, daß sie angegriffen, erschüttert, ja hinfällig erscheine, sobald innerhalb derselben ein Widerspruch oder, und sei es in den äußerlichsten Dingen, in geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, ethnologischen Fragen ein Irrtum eingeräumt werde, so haben sie nicht nur eine objektiv unwahre Anschauung, sondern es sind den Religionsfeinden bereits die Minen gegraben, in die sie ihr Pulver nur einzulegen brauchen, um das ganze Gebäude zu sprengen. Hier ist zu fordern, daß der Vorstellung vorgebeugt werde, die der Seligkeit hinderlich, daß das gelehrt werde, was zur Seligkeit nötig werden kann, nämlich worin das Wesen der in der hl. Schrift gegebenen Offenbarung bestehe, und worauf sie sich erstrecke. Eine solche systematische Belehrung kann in der That schon in der Volksschule erfolgen. Ob man sie an das 3. Gebot anknüpfen, dem 2. Hauptstück als Einleitung voraufschicken, beim 3. Artikel oder bei der 1. Bitte des 3. Hauptstücks einflechten will, man geht nicht über die Fassungskraft der Kinder hinaus, wenn man ihnen sagt, daß die hl. Schrift deswegen heilig heiße und sei, weil sie uns heilig machen wolle und könne, wobei dann diejenigen Ausführungen zu bringen sein würden, die man an II Tim 3 18 ff. Röm 15 4 anzuknüpfen pflegt. Hier hätte dann eine Entwicklung zu folgen etwa dieses Inhalts: viele thörichte Menschen wollen der Bibel nicht glauben, weil manches darin steht, was wir nicht begreifen können. Aber einmal sind wir Menschen lange nicht klug genug, um alles zu begreifen, was der liebe Gott gemacht hat; und sodann will er uns in der Bibel auch garnicht alles genau so erzählen, wie es auf der Erde zugegangen ist, sondern so, daß wir dadurch gut und fromm werden können; darum erzählt er uns manches in Bildern und Gleichnissen, ähnlich wie der Herr Jesus den Leuten das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählte. Wir Menschen können nun in der Bibel nicht überall erkennen, wo er in Gleichnissen zu uns redet und wo nicht; aber das ist auch nicht nötig, denn das können wir alle leicht selbst merken, wenn wir in der Bibel lesen, daß

alles wirklich gut und fromm ist, was darin steht, und daß der liebe Gott da selbst zu uns redet und wir ihm nur zu folgen brauchen, wenn wir auch fromm werden wollen. Dieser Appell an das testimonium spiritus sancti, wie er immer das beste Zeugnis für den Inspirationscharakter der Schrift abgiebt, ist meinen Erfahrungen nach auch den Kindern der Volksschule durchaus verständlich. Und wenn man diese oder eine Ausführung ähnlichen Inhalts in der einfachsten, kindlichsten Form, in fragender Lehrweise, am besten unter Heranziehung eines passenden Beispiels etwa im Zeitraum einer halben Stunde behandelt, einen der Sprüche von dem sittlich religiösen Zweck der hl. Schrift erst jetzt als Schlußergebnis einprägt, das Ganze auf der Stelle fragend wiederholt und bei allen Gelegenheiten, wo sonst in der Katechismuslehre von Wesen und Eigenschaften der Schrift geredet wird, darauf zurückkommt, so halte ich dafür, daß etwas nicht Unwichtiges geschehen sei, um den Kindern durch die richtigere Stellung, die man ihnen zur Bibel gegeben, Waffen in die Hand zu drücken gegenüber denjenigen, die sie späterhin irre machen wollen an ihrem Glauben. Und warum nicht die Kinder unseres Volkes mit derselben Waffe versehen, die jeder Theologe thatsächlich seit lange gebraucht? Selbstverständlich trifft die hier vorgeschlagene Wendung nur eine Seite und ist im entferntesten nicht erschöpfend; aber ich bin der Meinung, daß unter gewöhnlichen Schulverhältnissen die Fassungskraft der Kinder nicht weiter reicht. Man darf sich durch überraschend hervorblitzende Antworten begabter Schüler im Konfirmandenunterricht nicht blenden lassen über die große Unklarheit, die gerade bei den Begabtesten oft dahinter steckt, wenn sie über ihren natürlichen Horizont hinausgesprochen zu haben scheinen, und die bei einem über längere Jahre hinaus erstreckten nahen Umgang bald deutlich wird. Das Unterscheidungsvermögen ist hier in der That sehr gering, und man muß mit diesen so einfach gestalteten Seelen ungemein zart und behutsam verfahren, wenn nicht ein negatives, sondern wirklich das positive Ergebnis herauskommen soll, das wir wünschen.

Freilich muß nun hinzukommen, daß in dem übrigen Unter=

richt ein Gebrauch von der Schrift gemacht wird, der dieser Auffassung entspricht, mit anderen Worten, daß das Zeugnis des heiligen Geistes, der der Geist Christi ist, allenthalben zum Wort gebracht wird, und die Schrift und ihre Personen dort als heilig und normativ erscheinen, wo sie Christum treiben, dort als der Korrektur bedürftig, wo sie dem Geiste Christi widersprechen. Hier ist das, was die theologische Wissenschaft über eine Entwicklung der israelitischen Gotteserkenntnis gefunden hat, in angemessener Weise zu fruktifizieren. Es hat sich in den Schulen eine durchaus nicht schriftgemäße Methode eingebürgert, die Hauptfiguren der biblischen Geschichte, nach dem Schulausdruck die Träger der Verheißung, als Ideale der Frömmigkeit, Sittlichkeit und Gotteserkenntnis darzustellen, auch wo es auf der Hand liegt, daß sie nichts weniger sind. Gegenüber den Jüngern Jesu verfährt man freier, weil die Evangelien selbst sie oft als unreif und ungeistlich geflissentlich darstellen. Bei den alttestamentlichen Personen dagegen, die ihnen zum Teil sittlich durchaus nicht überlegen sind, bei denen aber die Beurteilung nicht gleich im Text gegeben ist, sondern aus der Offenbarung des N. T. herangezogen werden muß, fühlt man sich merkwürdig gebunden. Der Religionsunterricht hat kein Interesse, die Schwächen an der Figur Abrahams etwa durch Betonung der Bigamie oder gar der ägyptischen Reise künstlich hervorzukehren. Biblische Geschichtsbücher, die von Hagar und Ismael garnichts erzählen, sind deswegen schwerlich zu tadeln. Wohl aber ist ein Interesse vorhanden, daß Wesen und Verhalten Jakobs durchaus beim rechten Namen genannt werden. Es ist unerhört, wenn Lehrbücher, die für den Volksschulunterricht bestimmt sind, den Betrug Jakobs gegen seinen Vater in dem Sinne behandeln, als habe Isaak gegen die Weisung, daß der Größere dem Kleineren dienen solle, willkürlich sich empört, Rebekka und Jakob nur einen unvermeidlichen Weg eingeschlagen, um Gottes Willen zur Ausführung zu bringen, und wenn so im Grunde Gott der Herr für diese Betrügereien verantwortlich gemacht und den evangelischen Kindern im Religionsunterricht der Grundsatz eingeflößt wird: der Zweck heiligt die Mittel! Oder wenn Jakobs Gelübde: „Willst du mich un-

verſehrt wieder heimbringen, ſo ſollſt du mein Gott ſein," als ein Wort der Frömmigkeit hingeſtellt wird, ſtatt, wie ſichs gebührt, als eins der Unfrömmigkeit und Unreiſe; oder wenn ſeine Unterſchleiſe bei Laban als durch den Handel mit Lea hinlänglich entſchuldigt hingeſtellt werden — chriſtlichen Kindern, die lernen ſollen, nicht Böſes mit Böſem zu vergelten! Wenn Joſeph einſeitig als Typus für Chriſtus aufgeſtellt wird, lediglich der äußeren Geſchicke halber, und ſein unkindliches, unbrüderliches und hochmütiges Betragen in der Jugend und ſeine Härte gegen die Aegypter im Mannesalter nicht mit dem Lichte des N. T. beleuchtet werden. Wenn die Härte des Moſes gegen das abgöttiſche Israel, die des Joſua und der Richter gegen beſiegte Feinde oder ſelbſt gegen ein teures Menſchenkind, das das Opfer eines leichtfertigen Schwurs wird, die des Samuel gegen Agag, des Elias gegen die Baalsprieſter nicht mit deutlicher Gegenüberſtellung von Luc 9 54—56 als dem Geiſt des A. T. entſprungen, dem des N. T. widerſprechend bezeichnet wird! Mag man doch, um zu erklären, daß Gottes Propheten ſo verfahren, entwickeln, daß dieſe Härte dazumal nötig war, wenn das Volk Israel und mit ihm der Name Jehovas nicht verſinken ſollte unter den Heiden, und daß eben die Menſchen vor ſoviel tauſend Jahren noch nicht imſtande waren, den milden Geiſt des Herrn Jeſu zu empfangen. Aber daß dieſer Geiſt ſich ſelbſt mit allem Nachdruck von jenem Geiſt der Härte unterſcheidet, das muß ihnen geſagt werden, wenn auch die Geſchichte des A. T. dazu dienen ſoll, Chriſtenkinder zu erziehen. Die Abmeſſung des Alten am Neuen gehört unbedingt zu der richtigen Stellung, welche auch die Volksſchulkinder zur Schrift gewinnen müſſen. Daß ferner mit den Theophanieen Sprüche zu vergleichen ſind, wie diejenigen, daß niemand Gott je geſehen habe (natürlich erſt auf der Oberſtufe), ſagte ich oben (S. 330). Ich würde es indeſſen empfehlenswerter finden, das nicht in der bibliſchen Geſchichte, etwa bei ſolch einer Theophanie ſelbſt, ſondern im Katechismus, beim erſten Artikel, zu thun. Im erſteren Falle würde durch die ſchroffe Gegenüberſtellung zu ſehr die Verneinung empfunden werden; und die betroffene Stimmung, die ſich in ſolch einem Augenblick

über die Klasse lagert, kann die Wirkung, die durch den sonstigen religiösen Gehalt der Geschichte erzielt werden soll, völlig aufheben. Wird die Angelegenheit dagegen beim 1. Artikel besprochen und nun auch gerade etwa Abraham, Moses oder Jakob herangezogen, so ist der prinzipielle Standpunkt, den das N. T. einzunehmen gebietet, mitgeteilt, und es wird doch nicht der Zauber, der gerade über diesen sinnlich veranschaulichenden Erzählungen liegt, im Momente der Darbietung selber täppisch zerstört. — Endlich gehört zu dieser Beleuchtung des A. T. durch das Neue und zu der Verwertung der religiösen Entwicklung, welche die Theologie in der Geschichte Israels nachweist, das, was unter dem Namen der messianischen Weissagung in den Schulen gebracht wird. Nichts ist einer Verinnerlichung der religiösen Lehren hinderlicher, als wenn der Schüler daran gewöhnt wird, mit Worten zu klingeln, mit denen er keinen Sinn verbindet, oder sie in einer Weise zu gebrauchen und zu beziehen, die ihrem einfachen und einleuchtenden Wortsinn widerspricht. Bei der Art, wie die messianischen Weissagungen behandelt zu werden pflegen, ist das nicht selten der Fall. Ich denke dabei nicht an das Protevangelium, wohl aber an die Weissagungen aus der Patriarchenzeit. Der dem Abraham gegebene Segen kann bei seiner sehr allgemeinen Fassung wohl auf den Segen der Erlösung und Geistesmitteilung, der von Israel über alle Völker gekommen, bezogen und so als in Christo unmittelbar erfüllt dargestellt werden. Warum aber nicht einräumen, daß bei den Nachkommen Abrahams dieses Bewußtsein, gesegnet zu sein und für die Nachkommenschaft Gottes Segen erhoffen zu dürfen, materielle Form gewinnt? Daß den kommenden Geschlechtern wohl eingeprägt wird, sie seien die Auserwählten Gottes und bestimmt, hervorragende Stellung einzunehmen unter den Völkern, daß aber von irdischem Reichtum, Fülle, Besitz, Macht, Heldentum und Herrschaft die Rede ist? Es heißt den geraden und reinen Sinn trüben, mit dem Kinder die Dinge zu schauen pflegen und ganz besonders die religiösen Dinge schauen sollen, wenn man hier Umdeutungen und Verdrehungen vermeintlich geistlichen Charakters vornehmen will. Auch die Schule muß hier den der Theologie geläufigen Begriff

des nicht speziell auf die Person Jesu gemünzten, sondern allgemein gehaltenen Ausblicks in die messianische Zukunft kennen lernen, der noch an Bilder irdischer Herrlichkeit denkt, während die Erfüllung durch Christus in irdischer Demut und verborgener, himmlischer Herrlichkeit geschehen ist. Die Fortschritte, die der Prophetismus bringt, können um so klarer hervorgehoben werden. Daß Moses einen Propheten verkündet nach seiner Art, daß Jesaias neben das alte Bild irdischen Glanzes doch vor allem das neue rückt von einem Friedensreich unter dem König voll Geist vom Herrn, daß Jeremias für die Zeit des neuen Bundes ein Geschlecht verheißt mit dem Gesetz Gottes im Herzen, kann als Zeichen von der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gottes Hand, von der allmählich fortschreitenden Offenbarung sehr gut auch vor Volksschulkindern jenen Sprüchen der Erzväter gegenüber gestellt werden. Ja, durch diese Veranschaulichungen des Fortschreitens kann gerade auch den Kindern fühlbar gemacht werden, daß eben erst in Jesus das vollendete Heil erschienen ist, und daß der Gottessohn erst kommen konnte, als die Zeit erfüllet war. Sie werden wohl stets in Jes 53 den Gipfel messianischer Weissagung erblicken. Denn bei dem leidenden Gottesknecht wird den Kindern des Volks die zeitliche Beziehung auf das leidende Israel schwerlich je die ewige auf die völlige Erfüllung in Christus stets von selbst verständlich werden.

Hoffen wir durch eine in der hier angedeuteten Weise sich vollziehende Behandlung der Schrift, ihrer Personen, Thatsachen und Aussprüche eine ungekünsteltere, der Sache mehr entsprechende und darum für späterhin stichhaltigere Stellung ihr gegenüber zu erzielen, so wird diese Wirkung verstärkt werden können durch eine richtige und Mißverständnisse ausschließende Behandlung des Materialprinzipes. Es ist in der Volksschulmethodik eine gute und weit verbreitete Sitte, vor dem Eintritt in die Behandlung des 2. Hauptstücks den Begriff Glauben zu erörtern. Ueberall findet man hier die korrekte Auslegung als Vertrauen, überall eine ausdrückliche Ablehnung des Fürwahr- oder Fürwahrscheinlichhaltens. Und trotzdem ist ja bekannt, wie ganz dieser Auslegung entgegen in der Praxis das Fürwahrhalten gewisser Sätze,

Thatsachen des Bibelwortlautes u. dgl. zur unerläßlichen Bedingung der Seligkeit gemacht wird; ja ich bin darauf gefaßt, daß viele Pädagogen, die selbst stets die obige Auslegung gegeben haben, betroffen sein werden, wenn ich behaupte, daß wir angesichts dieser Thatsache des doch immer wiederkehrenden Mißverständnisses mit unserer eigenen Auslegung wirklichen Ernst machen und sie so sehr verdeutlichen und veranschaulichen müssen, daß diesen Mißverständnissen für die Zukunft vorgebeugt wird. Haben wir diese Bedeutung des Wortes Glauben, im gewöhnlichen Sprachgebrauch behandelt, abgewiesen und die biblische Bedeutung im Sinne von Vertrauen dafür eingesetzt, die nähere Auslegung hinzufügend, daß es darin bestehen müsse, daß wir auf die Barmherzigkeit Gottes in Christo Jesu unser ganzes Vertrauen und unsere Hoffnung setzen, so müssen nun die veranschaulichenden Beispiele, aus denen vielleicht der Begriff vorher entwickelnd abgeleitet ist, noch einmal daraufhin untersucht werden. Denn Repetition thut in der Elementarschule alles. Die Beispiele aus dem Leben Jesu sind dabei die besten, besser, als dasjenige Abrahams; sie müssen nur deutlich behandelt werden. An der großen Sünderin können die Schüler auf die Fragen des Lehrers zum zweitenmal zeigen, daß der Herr den Zustand ihres Herzens Glauben nennt; daß er von diesem Glauben sagt, er habe geholfen, und die Vergebung der Sünden ihr zusichert, daß es aber um ein Fürwahrhalten dabei sich durchaus nicht handelt; daß der Herr die Fragen, ob sie dies oder das auch für wahr halte, garnicht an sie richtet; daß sie vielmehr nur von ganzem Herzen vertraut, um der grundlosen Liebe und Barmherzigkeit Jesu willen werde der Vater im Himmel ihre Sünde nicht ansehen, sondern in der Person seines lieben Sohnes sie zudecken mit seiner Gnade. Sprüche prägen die gewonnene Erkenntnis ein. Und nun darf, damit die Belehrung nicht doch noch fruchtlos bleibe, die praktische Anwendung auf das moderne Leben nicht fehlen. Ob man eine fingierte Erzählung bringt, ob man sich ein geschichtliches Beispiel aufsucht oder einen Fall als möglich annimmt: man kann die Kinder vor die Lage stellen, daß jemand von einem bösen Zweifel gequält sei, daß er irgend ein Wort der hl. Schrift,

das er nicht recht verstanden, für wahr zu halten sich immer wieder bemühe und es doch nicht fertig bringe und in Angst sei um das Heil seiner Seele; daß dann ein treuer Seelsorger ihn gefragt, ob er das Vertrauen habe, daß Gott uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Vergebung für unsere Sünden I Joh 4 10, und daß er das mit einem fröhlichen Ja habe beantworten können. Und nun könnte man die Kinder die Frage, ob der Seelsorger diesem Mann wohl habe sagen können, daß er trotz seiner Zweifel seiner Seligkeit gewiß sein dürfe, selbst beantworten, und die Antwort selbst begründen lassen, etwa wieder in Form eines Spruches, wie Apg 4 21 Röm 5 8 Joh 11 25 f. u. dgl. Es wäre dies vielleicht ein Weg, um dem Mißbrauch des Wortes Glauben, um dessentwillen späterhin so mancher Christ zwar nicht sein inneres Christentum, wohl aber sein Bewußtsein und infolgedessen auch die kirchliche Bethätigung desselben einbüßt, vorzubeugen. Und Deutlichkeit ist ja doch bei jeder Erkenntnis, die in der Elementarschule gewonnen werden soll, die Hauptsache.

Bei der Behandlung des Inhalts, den nach dem Wortlaut des 2. Hauptstücks die christliche Gewißheit haben, auf den sich das christliche Vertrauen gründen soll, hätte ich hauptsächlich ein pium desiderium auszusprechen. Es betrifft die Person des Erlösers, den Begriff von der Gottheit Christi. Und zwar wird hier der Katechismusunterricht wesentlich neue Erkenntnisse sicherlich gar nicht bringen; sondern den Inhalt, den die innere Anschauung der Schüler seinen abstrakten Sätzen unterlegt, wird nichts anderes sein und bleiben, als das Gesamtbild, das sie aus dem biblischen Geschichtsunterricht von der Person ihres Heilands gewonnen haben. Es mögen zeitweilig je nach der Lehrart und der methodischen Ausbildung des Lehrers dogmatische Formeln in größerem oder geringerem Umfange hinzutreten; sie vergehen schnell genug wieder. Das Bild aber, das durch die Beschäftigung mit der biblischen Geschichte die 8 Jahre hindurch allmählich aufgewachsen und fest geworden ist, bleibt; und der 2. Artikel tritt ihm gegenüber als die Gelegenheit auf, es zusammenfassend zu überschauen. Dieses Bild nun ist insonderheit abhängig von den drei Punkten der Menschwerdung Jesu, seiner öffentlichen Wirksamkeit,

seiner Auferstehung. Die letztere kann in der Volksschule nur in der allereinfachsten Weise zur Sprache kommen. Vergleichungen der Berichte, welche den Auferstehungsleib als durchaus irdischer Natur charakterisieren, mit solchen, die ihn als überirdischen Wesens darstellen, würden selbstverständlich über den Horizont dieser Geistesstufe hinausgehen. Man wird sich demgemäß der Erörterungen über die Leiblichkeit des Auferstandenen wohl ganz zu enthalten und nur im Katechismusunterricht dafür zu sorgen haben, daß auch das Wort Jesu zum Schächer am Kreuz und das letzte, Luc 23 46, nicht unberücksichtigt bleibe. Auch der Volksschüler kann und muß erkennen, daß nach diesen Worten das Leben Jesu auch im Tode keinen Augenblick vernichtet worden ist, sondern alsbald einging in Gottes Hand, daß es aber in der Auferstehung noch einmal leibliche Erscheinungsform gewonnen hat, sodaß es seinen Jüngern und uns mit ihnen zur Gewißheit werden konnte. — Was die Menschwerdung anbetrifft, so ist die Geburtsgeschichte nach Luc 2 bereits seit dem ersten Schuljahr den Kindern bekannt. Es läßt sich mit Gewißheit annehmen, daß sie über den physischen oder metaphysischen Hergang dabei nicht nachgedacht haben, gerade weil das ganze Bild seit frühester Kindheit geläufig ist; und das ist natürlich und gut. Die Theologie wird auf Grund ihrer bisherigen Ergebnisse hier positive Forderungen an die Volksschule nicht zu stellen haben. Es wird nur der negative Grundsatz aufzustellen sein, daß sich der Volksschullehrer ausdrücklicher Belehrungen über strittige Punkte enthalte; ein Grundsatz, der bei der Natur des gerade hier vorliegenden Falles sich für den pädagogischen Takt von selbst versteht. Es würde also bei der Besprechung der göttlichen Natur Jesu Christi im Katechismusunterricht nicht auf eine Ausmalung der Geburtsgeschichte zu rekurrieren sein, sondern vielmehr auf Bibelsprüche, welche die bekenntnismäßige Bezeichnung Jesu als des eingeborenen Sohnes Gottes, unseres Herrn, als gerechtfertigt und zutreffend erweisen, wie Joh 3 6 Math 11 27 Phil 2 5 ff. u. dgl. Der biblische Geschichtsunterricht aber muß dafür sorgen, daß die doketische Auffassung von der Person Christi, die für die einfache Denkweise des Volkes aus jenen Namen so leicht sich ergiebt,

nicht verstärkt werde und daß die Ehrfurcht vor der göttlichen Natur Christi auf wirkliche sittlich-religiöse Erkenntnis gegründet werde. Wie sehr die doketische Richtung, gegen welche als erste Häresis schon die apostolischen Väter so nachdrücklich kämpfen, auch unseren Kindern noch nahe liegt, läßt sich in der Praxis sehr leicht beobachten. Ich habe gesehen, wie ein Lehrer, der den Kampf in Gethsemane anschaulich zu behandeln trachtete, die Antwort, daß der Herr Jesus wirklich Angst vor seinem Leiden und Sterben gehabt habe, einfach nicht herausbrachte. Es wäre den Schülern wie eine Erniedrigung des Herrn vorgekommen, das einzuräumen. Die Leidensgeschichte wird bei solcher Denkweise wohl mit lebhafter Anteilnahme von ihnen verfolgt als ein Beweis der namenlosen Schlechtigkeit der Menschen, aber von seiten Jesu bleibt sie ihnen doch im wesentlichen, was sie schon den Doketen des Altertums war, ein spectaculum für Menschen und Engel. Ein anderesmal habe ich gesehen, wie ein begabter Schüler die Versuche des Lehrers, durch natürliche Empfindungsäußerungen Jesu mit Bezugnahme auf das „wahrhaftiger Mensch“ den Satz zu illustrieren, daß Jesus in allen Dingen uns gleich gewesen sei, doch ohne Sünde, mit ungläubigem Lächeln begleitete. Das kommt daher, wenn diese Ausführungen bei der betreffenden Katechismusstelle ad hoc gebracht werden sollen, aber dem ganzen übrigen Unterricht widersprechen. Darum die Forderung: gerade der biblische Geschichtsunterricht in den langen, so eingehend behandelten Partieen, die den Herrn in seiner öffentlichen Wirksamkeit zeigen, muß dafür sorgen, daß nicht ein doketisches, nicht ein monophysitisches Bild entstehe, sondern daß die menschliche Natur in voller Lebendigkeit angeschaut werde, und daß der Glaube an seine göttliche Natur nicht gespenstische Form gewinne, sondern auf sittlich-religiöser Grundlage sich gründe. Es ist weit verbreitete Unsitte, ihn immer wieder vornehmlich zu gewinnen aus der Wunderthätigkeit. Die Wunder gehören zu dem Bilde Jesu, sie sind weder in der Geschichte noch in der religiösen Unterweisung irgend wie zu entbehren. Aber es ist mir jedesmal höchst betrübend, wenn ich in einer Klasse, wo ein Wunder behandelt ist, auf die Frage, warum denn der Herr das Wunder

vollbracht habe, die Antwort höre: „Um Glauben zu erwecken". Wäre es noch der Glaube an die Allmacht und Herrlichkeit Gottes, die Jesus offenbaren will. Aber durch näheres Befragen erkennt man bald, daß gemeint ist der Glaube an die Wunderkraft und damit an das übernatürliche Wesen Christi. Welch' eine Vorstellung vom Glauben! Also doch wieder die, daß dies oder jenes über den Herrn für möglich, für wahrscheinlich, für wahr gehalten werde! Und welche Vorstellung vom Leben und Wirken Christi! Also unter dem Gesichtspunkte sehen diese Kinder es an, welche übernatürlichen Kräfte, nicht aber welche Gesinnungen, welchen Geist er allenthalben darin offenbart. Es hat jene Antwort und die darin sich äußernde Denkweise drei Mißstände: erstens ist sie nicht wahr; zweitens läßt sie vor den Augen der Schüler eben mehr und mehr ein Jesusbild sich gestalten als das eines Geistes unter menschlichem Bilde, der dieses sein übernatürliches Wesen überall zu offenbaren und zur Anerkennung zu bringen bestrebt ist; und drittens verhindert sie, was für die Seligkeit eines Christen das Allererste und Notwendigste ist, daß nämlich das persönliche Verhältnis der Liebe und Hingebung der Seele zu ihrem Heiland erwache. Wie ganz anders, wenn die Antwort auf jene Frage lautet: „Weil ihn der Menschen jammert, weil er's nicht lassen kann, wo Not ist, zu helfen!" Es ist doch eine einfache Forderung, die auch in der Volksschule ohne die geringste Schwierigkeit erfüllt werden könnte, daß bei der Besprechung der Wunder jener falsche, von dem Herrn selbst abgewiesene Gesichtspunkt fortzubleiben habe und dagegen, wie in dem ganzen Leben Jesu, so auch bei den Wundern auf Schritt und Tritt der gute Hirt gezeigt werde, der die Thränen trocknet, die Zerschlagenen aufrichtet, die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft; und daß so die Göttlichkeit Jesu für die Schüler auf den unumstößlichen Grund gestellt werde, daß er in seinem ganzen Leben ohne Sünde eine Liebe gezeigt hat, wie kein Mensch sie zeigen kann, eine Liebe, die sich selbst im Leben wie im Sterben dargiebt für eine sündige Welt, und die eins ist mit Gott dem Vater. Man mag ja dann, wenn man es exegetisch für richtig hält, ein Wunder wie das der Speisung der 5000 immerhin in

einer Weise auszulegen, wie Sell es in dem zitierten Artikel dem Seelsorger empfiehlt, oder bei der Stillung des Sturmes, wie Jesu eigenes Wort es verlangt, ausführen, daß er hier handelt in und durch Gottes Kraft: wenn die Wunder durchweg dazu benutzt werden, Jesu Liebe, Barmherzigkeit und Weisheit (letzteres z. B. beim Taubstummen, beim Besessenen in Gadara) zu zeigen, so werden sie ihre erbauliche Wirkung nicht verfehlen. Und diese Wirkung wird anhalten selbst bei denen — und aus jeder Volksschule gehen solche hervor —, die einmal dazu kommen, Wunder im allgemeinen nicht mehr zu glauben. Wem der Allerbarmer einmal mit aller Wärme des Lebens „vor die Augen gemalet" worden ist, dem bleibt dies Bild haften, und es sind Fäden vorhanden, an welche die Ewigkeit anknüpfen kann. Wem aber in der Jugend ein gespenstisches, doketisches Heilandsbild gegeben ist, dem kann es im Alter in Nebel zerfließen.

Die richtige Behandlung aller der oben erwähnten Fragen hängt nun freilich, wie sich von selbst versteht, durchweg ab von dem Volksschullehrer und der religiösen Ausbildung, die er selbst auf dem Seminar genossen hat. Und wer längere Zeit mit Volksschullehrern und vor allem mit solchen, die es werden wollen, zu thun hat, der kann leicht bemerken, daß jene Uebelstände verkehrter religiöser Vorstellungen, die bei den Elementarschülern hervortreten, bei den Besitzern der Präparanden- und Seminarbildung sehr leicht in potenziertem Grade sich ausgestalten. Wenn dort mechanische, unevangelische und unfreie Begriffe von dem Schriftbuchstaben unwillkürlich sich bilden, so werden sie hier, wo die inzwischen gewonnene Bekanntschaft mit den Schlagwörtern Liberalismus und Orthodoxie die Unbefangenheit genommen hat, sehr leicht zum Prinzip; wenn dort eine Ueberschätzung beliebiger Personen und eine Beschönigung ihrer etwaigen unchristlichen Handlungen dem unbewehrten Gewissen bei unglücklich angelegtem Lehrbuch oder falscher Unterweisung unbewußt und schuldlos entsteht, so glaubt der Seminarist, vielleicht trotz entgegengesetzter Gewissensstimmen, dazu verpflichtet zu sein; wenn dort der Begriff Glaube durch die Versuchung des Sprachgebrauchs und durch Undeutlichkeiten im Unterricht verkannt wird, so wird dem Semina-

risten das Glauben im Sinne von Fürwahrhalten geradezu das gute Werk der evangelischen Kirche, dadurch sich der Christ wiederum aus eigenem Thun die Seligkeit erkauft. Wie die Leute dazu kommen, ist schwer zu sagen; aber schwerlich ist der Begriff eines Christentums, das korrekt, das „erlaubt“ sei, weiter verbreitet, als in den Kreisen der Seminaristen und Volksschullehrer. Im Seminar — wenn man leidlich geschickt verfährt —, bei Lehrkonferenzen, im Privatgespräch kann man sich leicht davon überzeugen. Die Schulverwaltung ist daran sicher nicht schuld; denn sie hat in diesen Fragen den Standpunkt einer unbesonnenen Polizeibehörde durchaus nicht eingenommen. Aber unten glaubt man es doch. Und wesentlich darauf ist die unklare Form, in welcher der religiöse Liberalismus in der Lehrerpresse und auf den Lehrertagen auftritt und in den Idealen der Simultanschule, des interkonfessionellen „Christentums Christi“ u. s. w. sich äußert, mit zurückzuführen. Dieser Liberalismus ist die Reaktion gegen jenen vermeintlichen Zwang. Er beruht nicht auf irgendwelchen wissenschaftlichen Erkenntnissen religiöser Natur, sondern er hat vielmehr politischen Charakter, er ist ein Anhängsel der allgemeinen Opposition gegen die „Bevormundung durch die Obrigkeit“. Und gerade auch aus diesem Grunde ist zu fordern, daß den künftigen Lehrern in ihrer Seminarzeit zu einem reiferen Urteil über diese Dinge verholfen werde; daß sie unterscheiden lernen zwischen der mit inniger Frömmigkeit verbundenen evangelischen Freiheit und dem seichten Liberalismus einer Aufklärung, welche der Irreligiosität den Weg bahnt.

Die Reife des Urteils wird eine beschränkte sein und bleiben; je einfacher die Punkte sind, die zu einer Erfassung der richtigen Prinzipien führen, desto besser. Es kann einem mit diesen herangewachsenen, zum Teil sehr willigen, strebsamen und begabten jungen Leuten gehen, wie eine bekannte öffentliche Persönlichkeit von ihrem Verkehr mit ihren Untergebenen sagte: zuerst überschätzt man sie; dann erfolgt der Rückschlag, und man pflegt sie eben so stark zu unterschätzen; wer auf dieser Stufe stehen bleibt, hat am wenigsten Aussicht auf Erfolg; endlich findet man vielleicht die richtige Mittelstraße. Zur Ueberschätzung muß ich es rechnen,

wenn eine pädagogische Zeitschrift („Die Praxis der Volksschule", herausg. von Krausbauer) seit einiger Zeit vor einem Forum von seminarisch gebildeten Lehrern die Wellhausenschen Theorien vorträgt. Es kann das m. E. nur Unheil wirken. Die Fähigkeit, die mitgeteilten Behauptungen zu prüfen, geht den Lehrern ab. Sie beherrschen die Grundsprachen der Bibel nicht, sie können die kritischen Monographien, auf welche die systematischen Darstellungen sich stützen, nicht lesen. Sie müssen also unbesehen, was man ihnen vorträgt, als bare Münze nehmen, glauben, jetzt die wissenschaftliche Bildung und Reife zu besitzen, und sind doch im Irrtum. Der Erfolg ist kein guter. Sie lesen die Bibel mit dem Geist des Besserwissens, der um so unheilvoller ist, je weniger man es bis zu einer wirklichen und gründlichen Klarheit gebracht hat.

Will man Seminaristen und Volksschullehrer zu einer dem Wesen der Sache entsprechenden Stellung zur hl. Schrift führen, so muß man sich m. E. durchaus auf diejenigen Dinge beschränken, die sie selbst zu durchschauen und zu prüfen in der Lage sind. Selbstverständlich muß der Lehrende selbst mehr über seinen Gegenstand wissen, als er dem Lernenden beibringen soll. Und wenn der Volksschullehrer imstande sein soll, jene oben begrenzte sehr einfache Belehrung über den Offenbarungscharakter der Schrift mit aller Deutlichkeit, Klarheit, Präzision und vor allen Dingen mit völliger innerer Ueberzeugung seinen Kindern zu geben, so muß er selbst noch tiefere Einsicht, noch größere Sicherheit bekommen haben. Und durch eine hülflose, unevangelische und verkehrte Auffassung von der im Schriftwort gegebenen Offenbarung entstehen bei Seminaristen und Lehrern Irreligiosität, Unwahrheit, Unglaube in noch verhängnisvollerem Maße, als bei denjenigen Schichten des Volks, die nicht Religion zu lehren berufen sind. Meiner Ueberlegung bietet sich eine dreifache Aufgabe dar, die hier zu erledigen wäre. Zunächst kann die Lehre von der hl. Schrift eine eigene, sehr viel eingehendere Behandlung erfahren, als die kurze Andeutung, die wir für die Volksschule vorschlagen. M. E. wäre der Religionsunterricht im Seminar damit zu eröffnen. In einer Belehrung, die sich über 2—3 Lehrstunden erstreckt, pflege

ich folgende Stücke zu behandeln: Namen, Grundsprachen und Uebersetzungen der hl. Schrift; das wichtigste über die Entstehung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanons; der Gebrauch, den die Kirche von der hl. Schrift bis auf Luther gemacht hat; Luthers Urteil über die hl. Schrift; die wichtigsten Auffassungen, welche die Inspirationslehre von den altlutherischen Dogmatikern bis auf unsere Zeit gefunden hat. Zum Schluß stellen wir mit Bezug auf die Inspirationslehre den Charakter der hl. Schrift als einer Offenbarungsurkunde auf dem Gebiet nicht weltlicher Wissenschaft, sondern religiösen Lebens fest, formulieren diese Erkenntnis in Spruchform und gewinnen an dem N. T. und dem Worte Jesu den Maßstab, mit dem die religiösen Wahrheiten und die Sittenlehren des A. T. zu messen sind. Spätere Wiederholungen im Zusammenhange und gelegentliches Zurückgreifen auf diese Kapitel sind selbstverständlich geboten; doch zeigen die Aufmerksamkeit und die rasche Auffassung, mit der die Seminaristen diesen Erörterungen zu folgen pflegen, daß man sich damit in einem Gebiete bewegt, das ihre Urtheilskraft beschäftigt und schärft, aber nicht in unerfüllbarer Weise in Anspruch nimmt.

Der Seminarlehrplan führt zunächst zur Durchnahme der bibl. Geschichte des A. T. Für die ersten Abschnitte desselben ist durch die unmittelbar vorher behandelten Dinge bereits der richtige Standpunkt gewonnen. Daß wir aus Gen 1 nicht ein naturwissenschaftliches System, sondern religiöse Belehrung zu gewinnen haben, geht aus ihnen hervor. Trotzdem halte ich es für empfehlenswert, an dieser Stelle, bei der erstmaligen Anwendung des Gelernten, noch einmal ein ernstes Wort mit den jungen Leuten zu sprechen. Es ist bekannt, wie viel Anhänger der Darwinismus in Volksschullehrerkreisen besitzt. Man schöpft die Kenntnis desselben zumteil aus denselben flachpopulären Schriften, die den großen sozialdemokratischen Massen ihre Aufklärung bringen; doch geschieht es wohl nicht nur in Berlin, daß schon der Präparand mit Schriften von Häckel und Büchner (ebenso wie mit solchen von D. F. Strauß, Renan, Schopenhauer, Hübbe-Schleiden, in unbeholfenster Mischung) sich bekannt macht. Würde man gegenüber den Genüssen, die diese vermeintlich verbotene Lek-

üre bereitet hat, im Religionsunterricht energisch Front machen, o wäre das natürlich ganz erfolglos. Es gehört schon ziemlich viel dazu, wenn man als Seminarlehrer überhaupt die Bekanntschaft mit diesen Büchern oder gar die Hinneigung zu ihnen zugestanden bekommt. Wollte man aber gegen eine bestimmte naturwissenschaftliche Theorie Partei ergreifen, so wäre selbstverständlich nur das Vertrauen verloren. Es würde in Zukunft zweifellos die gewünschte Auffassung mit dem Munde bekannt werden, im Innern aber um so mehr der Trotz zum Unglauben führen, — nun nicht mehr nur in dieser einen Frage[1]). Gegen den Materialis-

[1]) Für eine Ueberschätzung der Leistungskraft eines Seminaristen muß ich es halten, wenn Seydel a. a. O. S. 29 f. für das Seminar religionsphilosophischen Unterricht fordert. Sein Hinweis auf die Stellung von Psychologie und Pädagogik im Seminarlehrplan ist nicht stichhaltig. Als kommensurabel könnte überhaupt nur die erstere in Betracht kommen; und was hier im Seminar behandelt wird, kommt thatsächlich so sehr auf die Anfangsgründe, die allereinfachsten Begriffe hinaus und wird durch die treffliche Seminarmethode so sehr zu einem geistigen Anschauungsunterricht gestaltet, daß von einer philosophischen Bildung, die auch den Schriften eines Wundt, Lotze, Herbart, Schleiermacher auch nur auf dem Gebiet der Psychologie gewachsen wäre, bei der ganzen Klasse — denn um einzelne Hochbegabte handelt es sich nicht — nicht die Rede sein kann. Ein ähnlich vereinfachter religionsphilosophischer Unterricht ist nicht möglich. Entweder er würde in den Grenzen einiger skizzenhafter Mitteilungen bleiben und so im besten Falle zum iurare in verba magistri führen, oder er verlangte die lange Vorbereitung, die der Gymnasiast durch die Lektüre Plato's, Cicero's u. s. w. zu philosophischem Denken empfängt, und die tiefgründige Sorgfalt, die dann auf der Universität diesen Studien gewidmet werden kann, m. e. W. also einen anderen Organismus, als das Seminar. Jene oberflächlichen Mitteilungen aber können geradezu schädlich werden. Denn der junge Lehrer tritt nun aus dem Seminar heraus mit dem Irrtum, die apologetische Weisheit zu besitzen; weil er aber in die eigentlichen Tiefen nicht eingedrungen ist und nicht hat eindringen können, wird ihm sein Gebäude von dem ersten sattelfesten Materialisten, der ihm begegnet, über den Haufen geworfen und nun mit um so ärgerer Wirkung, weil er glaubt, die Relionsphilosophie, die er ja doch kenne, habe gegen dieses System keine neuen Waffen zu versenden. — Ob der junge Lehrer „für den christlichen Glauben nicht erwärmt und von dem hohen Werte des Christentums nicht durchdrungen“ wird, hängt wohl überall von der Individualität des Seminarlehres ab. — Was auf S. 25

mus kann diesen wissensdurstigen jungen Menschen von Seminarwegen m. E. nichts helfen, als die eigene religiöse Persönlichkeit ihres Lehrers; sie wird es um so mehr, wenn er ihnen sonst den Eindruck eines wissenschaftlich durchgebildeten und unbefangenen Mannes macht. Vielleicht auch, daß irgend einmal eine Gelegenheit sich giebt, von der Schwäche jeden metaphysischen Systems einen Begriff zu erwecken. Gegenüber dem Darwinismus aber wird man eben bei der Schöpfungsgeschichte auch diesen Gemütern wohl am ersten auf den richtigen Standpunkt verhelfen, wenn man ihnen klar macht, daß weder diese noch irgend eine andere Weltentstehungstheorie die religiösen Wahrheiten, die uns hier gelehrt werden (Gen 1 $_{1\ 26-28\ 31}$ 2 $_{7}$ vgl. mit Ps 90 $_{2}$ u. s. w.), umzustoßen imstande sei, und daß die Naturforscher das unter sich ausmachen können. — Ist die Sache nicht mehr verboten, so ist auch die Hälfte der Anziehungskraft schon dahin; und religiös interessiert sie uns ja doch nicht.

Im Verlauf der weiterhin folgenden Behandlung der biblischen Geschichte ist dann die zweite der vorhin bezeichneten drei Aufgaben zu erledigen: die Einführung in die Entstehung der einzelnen heiligen Schriften, jedesmal wohl an der Stelle, auf welche die Abfassung des betr. Buches entfällt, oder wo sein Hauptheld besprochen ist. Wie aber oben bemerkt, kann diese Einführung, die Verwertung der biblischen Einleitungswissenschaft, nur eine ganz allgemeine sein und muß auf analytischem Wege vor sich gehen, überall auf der Anschauung beruhen. Beim Durchzug durch das rote Meer z. B. werden in dem Liede der Mirjam, weiterhin in dem Liede der Debora, in Jos 10 $_{13}$ f., in II Sam 1 $_{18}$ ff. die ersten Proben der alten historisch motivierten Lieder angeschaut; aus Jos 10 $_{13}$ II Sam 1 $_{18}$ u. s. f. die Sammlungen dieser Lieder kennen gelernt und als Quellen unserer biblischen Bücher betrachtet; Vermutungen über die Abfassungszeit werden aufgestellt und durch geeignete, leicht verständliche Punkte verstärkt; Notizen wie I Kön 14 $_{19\ 29}$ u. s. w. gelesen und verwertet; endlich bei einer passenden

über den von den Seminaristen eingelernten Lehrstoff gesagt wird, ist übertrieben.

Gelegenheit das so gelegentlich, stückweise und zerstreut gefundene Material gesammelt, überschaut, geordnet, zu einem zusammenhängenden Bilde gestaltet; wobei wir uns ausdrücklich darüber klar werden, daß dasselbe irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit, Genauigkeit, Sicherheit in den Einzelheiten nicht machen könne, sondern daß wir das der theologischen Wissenschaft überlassen müssen. Hier hat m. E. die Verwertung der Einleitungswissenschaft für das Seminar halt zu machen. Fühlt sich jemand gedrungen, einiges über die von der gesamten Theologie des A. T. anerkannten Quellenschriften der Geschichtsbücher zu sagen, so kann man ja nichts dagegen haben. Für notwendig halte ich es nicht. Denn das religiös Bedeutsame ist in dem Obigen wohl schon vollständig enthalten; die Seminaristen haben den Begriff gewonnen von der historischen Poesie, welche die h. Schrift mit Bewußtsein und Absicht in ihre geschichtlichen Darstellungen verwoben hat; sie haben eine Vorstellung erhalten von dem allmählichen Werden der hl. Schriften aus geschichtlichen Situationen und Umständen; und sie haben die im Schriftwort enthaltene Offenbarung als eine lebendige erkannt, die vor allem in den Personen, Erzeugnissen und Thatsachen durch den leitenden Finger des Lenkers der Weltgeschichte gegeben ist. Es wird das verstärkt werden, wenn in einer Auswahl etwa aus Amos, Jesaias, Jeremias, Hesekiel auch die Propheten in ihrem mündlichen und schriftlichen Wirken, ihrer Umgebung und ihren Wirkungen dargestellt werden. — Werden die hier empfohlenen Belehrungen wirklich gegeben und werden sie andererseits in den richtigen Grenzen gehalten, so glaube ich versichern zu dürfen, daß Selbstüberschätzung nicht genährt wird, daß vielmehr in dem Lernenden ein Bewußtsein von den Grenzen der eigenen Kraft, von dem Wesen, der Schwierigkeit und „Wissenschaftlichkeit" des theologischen Studiums gesteigert und der Geringschätzung des letzteren im Vergleich zu anderen Wissenschaften, zu der der Laie neigt, und die beim Lehrer besonders schädlich ist, gewehrt wird. Andererseits behalten sie ihre Bibel und können sie unverworren lesen, wie sie selber sich giebt.

Das dritte ist die durchweg festgehaltene Beleuchtung der

ganzen alttestamentlichen Geschichte vom neutestamentlichen und demgemäß allein christlichen Gesichtspunkt, eine Beleuchtung, welche die Offenbarung des A. T. in ihrer aufsteigenden Bewegung, die religiöse Erkenntnis der Menschen und auch des Volkes Israel in ihrer Entwicklung, in ihrem Fortschreiten zeigt, das Volk und die Menschen in ihrer Erziehung auf Christus. Da hier gegenüber dem Volksschulunterricht nur ein Unterschied des Grades, der Tiefe und der Form, nicht des Wesens obwalten würde, kann ich auf die obigen Darstellungen verweisen (S. 337 ff.).

Von dem Materialprinzip und der Behandlung des Katechismus gilt dasselbe. Vor der Durchnahme des christlichen Glaubens dürfte eine kurze dogmengeschichtliche Einleitung am Platze sein. Zu dem aber, was über die in der biblischen Geschichte vorzubereitende, im Katechismus zu überschauende und zu formulierende Auffassung von Person und Werk des Erlösers gesagt ist, muß einiges hinzugefügt werden. Wo nicht überhaupt irreligiöse und ungläubige Tendenzen vorliegen, habe ich eine besondere Wunderscheu bei den Seminarzöglingen nicht bemerkt. Aber doch muß, damit sie ihren Schülern später die Wirksamkeit Jesu in dem oben geforderten Sinne darstellen können, ihre eigene geschichtliche Erkenntnis und Anschauung selbstverständlich eine reichere, reifere und lebendigere sein. Sie selbst dürfen jene monophysitischen Tendenzen, denen man hier ganz besonders begegnet, natürlich erst recht nicht behalten, weder aus innerer Ueberzeugung noch mit innerer Unwahrheit, weil sie sie für die „korrekten", die geforderten halten. Es ist darum der Wundersucht, die immer auf verkehrte Anschauungen von der Person Jesu hinzielt, ebenso vorzubeugen wie der Wunderscheu. Wo sich natürliche und psychologische Bindeglieder von selbst aufdrängen, wie bei der Majorität der Wunderheilungen, der Stillung des Sturmes, vielleicht auch der Speisung der 5000, soll man nicht mit einer Aengstlichkeit, als sei man Jesu Thaten mit aller Gewalt vom irdischen Boden zu entfernen verpflichtet, diese Vermittlungen vermeiden. Ich halte es für das beste, wo solche Vermittlungen sich aufdrängen, sie mit all der Selbstverständlichkeit vorzutragen, die in ihrem Wesen liegt, ohne viel theoretische Erörterungen, und den reli-

giösen Charakter dieser sieghaften Glaubens- und Liebesthaten des Gottessohnes bei der Behandlung allein in den Vordergrund zu rücken. Den Wunderscheuen aber, die in jeder Klasse sich befinden, und die der ganzen heiligen Geschichte mit einem gewissen Skeptizismus gegenüberstehen, ist meinen Erfahrungen nach auf einem anderen Wege besser zu helfen, als durch theoretische Erörterungen des Wunders. Ich meine dadurch, daß man die ganzen biblischen Geschichten durch Zuhilfenahme der biblischen Hilfswissenschaften mit aller Fülle geschichtlichen Lebens ausstattet. Ein lebendig angeschautes Geschichtsbild trägt seine Wahrscheinlichkeit in sich selbst, wirkt mit ähnlich überzeugender Kraft, wie die Wirklichkeit. Aus diesem Grunde müßte m. E. zunächst der geographische Schauplatz mit sehr viel größerer Anschaulichkeit vorgeführt werden, als ein gewöhnliches geographisches Handbuch ihn bietet, so daß die Worte Jesu (z. B. in der Bergpredigt das von der Stadt auf dem Berge, von den Lilien auf dem Felde, von dem Sturm und Gewässer, das ein Haus niederreißt u. s. w. u. s. w.), seine Gleichnisse, Handlungen, Erlebnisse aus dem natürlichen Boden hervorgewachsen erscheinen. (Uebrigens gilt für das A. T. natürlich dasselbe.) Es kann hier auch von Büchern wie Schneller, Kennst du das Land?; Ninck, Auf biblischen Pfaden; Strauß, Länder und Stätten der hl. Schrift u. ä. ausgiebiger (wenn auch nicht unkritischer) Gebrauch gemacht werden. Noch wichtiger ist, daß von den Sitten, den kulturellen, politischen und religiösen Zuständen ein lebensvolles Bild gezeichnet, m. a. W. daß die Archäologie des A. T. und die neutestamentliche Zeitgeschichte in den Dienst des Unterrichts gestellt werden. Würde hier von jemand, der gar nicht Spezialforscher auf einem dieser Gebiete zu sein braucht, auf Grund dessen, was die Universitätstheologie bereits an Material zugerichtet hat, mit sorgfältiger Benutzung etwa von Riehms Handwörterbuch, der Bücher von Nowack, Benzinger, Schürer, O. Holtzmann, Stade u. ä. eine biblische Altertumskunde für den Schulgebrauch an höheren Lehranstalten hergestellt und mit zweckentsprechenden Darstellungen der politischen und religiösen Zeitgeschichte verbunden, so würde nicht nur dem Seminar, sondern auch anderen höheren Lehranstalten ein

wesentlicher Dienst geleistet. Dem Lehrer, der ausreichende eigene Studien auf diesem Gebiet nicht gemacht hat, würde deutlich, wie sehr er seine eigenen — auch apologetischen — Zwecke durch solche lebendige Ausgestaltung des biblischen Geschichtsbildes heben kann, und von den Volksschullehrern, die bereits als Seminaristen mit einem solchen Buche bekannt zu machen wären, könnte man für die 2. Lehrerprüfung, die wesentlich methodischen Charakter trägt, die Kenntnis desselben verlangen und so nicht nur ihrem eigenen Unterricht einigermaßen direkt nützen, sondern vor allem ihre persönliche Stellung zur biblischen Geschichte erheblich befestigen und beleben. Manche Schwierigkeit, die man in dem Wundergehalt derselben und in der Zweifelsucht der Seminaristen und Lehrer sieht, würde dadurch am besten gehoben. — Daß man vor dem Eintritt in den biblischen Geschichtsunterricht des N. T. auch hier durch kurze, dem Seminaristenstandpunkt entsprechende Behandlung der Einleitungsfragen zu den Evangelien und später zur Apostelgeschichte auch auf diesem Wege den Zöglingen die Erkenntnis verschaffen kann, daß wir hier nicht in der Luft schweben, sondern auf festem historischen Boden stehen, brauche ich nach dem S. 350f Gesagten hier nur anzudeuten.

Ich bin am Ende der wenigen Vorschläge, die ich zu machen beabsichtigte. Denn die Forderung, vor allem im Katechismusunterricht, dem auf der 2. Klasse des Seminars ein Jahr hindurch zwei Stunden wöchentlich gewidmet werden, die Lehre von dem Werk Christi, von der Heilsbedeutung seines Todes, von der Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung zu vertiefen, aus den erkältenden und verflachenden Formen des juristischen Rechenexempels herauszulösen und biblisch zu gestalten, ist zwar von besonderer Wichtigkeit, wird aber überall da, wo der Lehrer selbst diese Lehre demgemäß ergriffen hat, auch von selbst erfüllt werden. Und andererseits bin ich zwar der Meinung, daß vor der Geschichte des evangelischen Kirchenliedes, die in der 3. Seminarklasse ein Jahr hindurch einstündig behandelt wird, die Entstehungsgeschichte des christlichen Gottesdienstes überhaupt und die Entwicklung der gottesdienstlichen Formen der evangelischen Kirche im Reformationszeitalter den künftigen Lehrern bekannt gemacht

werden müßte; es gehört jedoch diese Forderung nicht eigentlich unter den Gesichtspunkt des aufgestellten Themas.

Vielleicht wird es scheinen, als hätten die vorangehenden Erörterungen zu wenig positive Ergebnisse gehabt, als seien die aufgestellten Gesichtspunke zu spärlich, zu einfach, zu wenig neu. Ich habe mich absichtlich auf das zu beschränken befleißigt, was in jeder Hinsicht durchführbar erscheint. Und man möchte beachten, wie gerade in Sachen der Volksschule, wo mit staunenswerter Sorgfalt auf jedem Gebiet Lehrstoffe, Lehrziele und Lehrwege erwogen und durchgearbeitet werden, die Aufstellung gewisser Programmpunkte, und seien sie noch so einfacher Natur, besonders wirksam ist. Daß sie klar angesehen und von allen Seiten in der „einigen, ewigen Weise“ angestrebt werden, ist eben nach dem ganzen Charakter des Volksschulwesens das Wichtige. Und die aktuelle Wirkung, die ich durch die vorstehenden Seiten erreichen möchte, ist demgemäß die: daß vor einem Forum von Theologen einmal im Zusammenhange erwogen werde, ob eine Theologie, welche die Erneuerung, Wiederbelebung und Reinigung des christlichen Bewußtseins und Lebens anstrebt, eben diese oder andere oder noch mehr Forderungen an die Volksschule zu stellen habe; und daß je nach dem Ausfall dieser Erwägungen, wer könne, Zeit und Interesse auch dieser Aufgabe zuwende. Die Pastoren haben als Lokalschulinspektoren Gelegenheit genug, auf die oben dargestellten oder ähnliche Punkte hin die Wirksamkeit ihrer Bezirkslehrer zu prüfen; in Konferenzen, den größeren des Kreises oder den engeren ihres Inspektionsbezirks diese Punkte zur Sprache zu bringen; Thesen, Vorträge, Disputationen darüber zu bringen oder von ihren Lehrern bringen zu lassen, wie die von den Allgemeinen Bestimmungen dem Religionsunterricht gesteckten Ziele erreicht werden, wie etwa die Schüler zum richtigen „Lesen der hl. Schrift“ zu befähigen seien, wie „die hl. Geschichte im Zusammenhang“ gelehrt werden müsse, nach welchen Gesichtspunkten etwa die Patriarchenzeit, die Krönungsgeschichten, das Richterzeitalter, das Leben Jesu „im Zusammenhang“ zu überschauen seien u. s. f. Die Universitätslehrer aber könnten bei denjenigen ihrer Schüler, an denen sie neben wissenschaftlichem Eifer pädagogische Begabung

zu vermuten Anlaß haben, daran erinnern, daß es im Lehrerbildungswesen wichtige Aufgaben zu erfüllen giebt, und daß vor allen Dingen Persönlichkeiten, die religiöse Wärme mit wissenschaftlicher Straffheit verbinden, zur Beseitigung der großen Uebelstände in der religiösen und kirchlichen Stellung der Volksschullehrer vieles beitragen können, von der so oft die Rede ist. Wir sind ja doch einig darüber, daß im Hinblick auf die fünf Millionen Volksschüler, die bei uns den wenigen Hunderttausend höheren Schülern gegenüberstehen, die Theologie und die Kirche nicht wohl thun kann, wenn sie die Volksschule und ihre Vertreter vergißt oder den verhängnisvollen Irrtum begeht, als könne sie sich auch ohne sie behelfen. Also sorgen wir für sie, wo wir können!

Die Taufe bei Paulus.

Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Taufe

von

Ernst Teichmann.

Die Urgeschichte der christlichen Taufe ist dunkel. Eine völlige Klarlegung der Verbindungsfäden zwischen vorchristlicher und christlicher Taufe wird wol nie gelingen. Was die Synoptiker aussagen, trägt deutlich den Stempel der späteren Zeit, die das Bedürfnis empfand, einen allgemein ausgeübten Ritus durch die Zurückführung auf Christus zu sanktioniren. Ihnen gegenüber wird daher Vorsicht geboten sein. Bei Paulus liegt die Sache günstiger. Er ist vor allem die älteste Quelle für die Geschichte des Christentums, die wir besitzen; er ist dann aber auch noch nicht durch dogmatische Erwägungen beeinflußt, wie die sind, die Mt 28 $_{19}$ zu Grunde liegen. Es erscheint deshalb nicht nur berechtigt, sondern geradezu geboten, bei einer Untersuchung über die Urgeschichte der christlichen Taufe ihn in erster Linie zu berücksichtigen. Sein Zeugnis hat, wie überhaupt, so auch in diesem Punkte grundlegende Bedeutung.

Nun ist Paulus nicht besonders reich an positiven geschichtlichen Daten. Was er in dieser Richtung erwähnt, bietet sich stets im Rahmen seiner dogmatischen Ausführungen dar. Er ist kein Historiker, sondern ein Systematiker. Deshalb ist es der gewiesene Weg, zunächst die Stellung, die Paulus der Taufe in seiner Theologie giebt, ins Auge zu fassen. Das Resultat hiervon wird dann mit dem sonst noch auftretenden geschichtlichen Material

zu vergleichen sein. Dabei wird sich herausstellen, daß die geschichtlichen Aussagen bestätigen, auf was die dogmatischen schließen lassen.

Die Theologie des Paulus, wie sein Christentum überhaupt ist durchaus eschatologisch orientiert. Man wird nicht zuviel behaupten, wenn man sagt, daß alle Gedanken des Apostels ihren letzten Grund und ihr letztes Ziel in der für ihn eine Tatsache bildenden unmittelbaren Nähe der Wiederkunft Christi haben. Die Bedeutung Christi liegt ihm denn auch in allererster Linie darin, daß er durch seine Auferstehung bewiesen hat, daß der Tod überwunden ist, d. h. daß die an Christus Glaubenden jenem nicht mehr unterworfen sind, sondern ewig leben werden. Die ethische Seite des Christentums tritt hiervor zurück. Deshalb wird auch die Qualität, an die der Eintritt des Menschen in das mit der Parusie beginnende Gottesreich gebunden ist, nämlich die δικαιοσύνη (Rm 5 17 und dazu I Kor 6 9 f Gal 5 19 ff) nicht durch die sich in Werken zeigende eigene Kraft erlangt (Rm 10 3), sondern der einzige Weg zu ihr ist der, den Christus gewiesen hat, nämlich der des Glaubens. Wer an Christus glaubt, der durch seinen Tod Sünde und Tod überwunden hat, dem ist die ζωὴ αἰώνιος sicher. Der Glaube an Christus ist also vornehmlich der Glaube an den Christus, der gestorben und auferstanden ist (I Kor 15 3 f 12). Durch diesen Glauben tritt der Mensch in die allerengste (mystische) Gemeinschaft mit Christus (Phl 3 10 f). Denn auf Grund des Glaubens ward ihm das πνεῦμα geschenkt (Rm 8 23 Gal 3 14). Dieses aber ist ein πνεῦμα Gottes oder Christi[1]). Indem es in den Menschen hineingelangt, stellt es die denkbar innigste Verbindung zwischen diesem und Christus her. Christus ist in dem Gläubigen (Rm 8 10), und der Gläubige ist in Christus (I Kor 1 30). Da nun aber Christus durch seine Auferstehung den Tod überwunden hat und lebt, so wird auch der Gläubige, weil er in mystischer Weise mit ihm eins ist, nicht sterben, oder doch nicht im Tode bleiben, sondern (ewig) leben (I Kor 15 22 ff). Das wichtigste Moment, das den Grund zu

---

[1]) Vgl. Rm 8 9 14 I Kor 3 16 7 40 und Rm 8 9 Gal 4 6 Phl 1 19.

dem ganzen Gedankengebäude bildet, ist der Begriff des Glaubens an Christus, den Gestorbenen und Auferstandenen. Ohne den Glauben ist ein Empfang des πνεῦμα nicht denkbar, ohne das πνεῦμα aber ist die ζωὴ αἰώνιος nicht zu erlangen, denn sie ist an das πνεῦμα gebunden. Das πνεῦμα ist gleichsam der Ewigkeitsstoff; aus ihm besteht alles, was nicht zu dieser vergänglichen Welt gehört. Wer also dem Schicksal der letzteren nicht anheimfallen will, der muß danach trachten, Anteil an dem πνεῦμα zu erlangen. Mit der Anteilnahme daran vollzieht sich die Vereinigung mit Christus, der als Erhöhter schon jetzt die ζωὴ αἰώνιος genießt. Denn das πνεῦμα ist ein πνεῦμα Χριστοῦ, ja Paulus steht nicht an, einmal wenigstens, Christus und πνεῦμα zu identifizieren (II Kor 3 17). Wer dieses besitzt, der ist eins mit Christus, der auferstanden ist und nun ewig lebt. Aber nur der wird es besitzen, der an Christus glaubt. Der Glaube ist die Vorbedingung dafür, daß Gott es den Menschen schenkt; er ist somit der Grundstein, auf dem das ganze Gebäude ruht.

In diesen an sich lückenlosen Zusammenhang tritt nun aber ein neuer Begriff ein, der der Taufe. Gal 3 26 f heißt es: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· ἅπαντες γὰρ εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Gottessohnschaft ist demnach vermittelt durch den Glauben an Christus Jesus. Wer an Christus glaubt, der kann ein Gottessohn genannt werden. Der Begriff der Gottessohnschaft setzt sich dem Apostel aus zwei eng mit einander verbundenen Vorstellungen zusammen, aus der der Freiheit vom Gesetz (Gal 4 5 Rm 8 15) und aus der des Geistesempfangs (Gal 4 6 Rm 8 14). Beide Vorstellungen gehören, wie gesagt, auf's engste zusammen. Daher kann Paulus einmal die Freiheit vom Gesetz als den Grund der Gottessohnschaft hinstellen, die dann den Geistesempfang zur Folge hat (Gal 4 5 f), während er das andere Mal den Geistesempfang als das Erste, die Freiheit als die Folge bezeichnet (Rm 8 14 f). Beides geht ineinander über und ist daher nicht von einander zu trennen. Je nachdem es dem Apostel darauf ankam, das Eine oder das Andere

mehr zu betonen, stellt er die Freiheit oder den Geistesempfang in die erste Linie. Doch läßt er nicht darüber in Zweifel, wie er sich die Erlangung der υἱοθεσία real vermittelt denkt. Sie kann nämlich, solange der Mensch in seinem irdischen Leibe ist, nicht vollkommen angeeignet werden; sie bleibt insofern ein Gegenstand der Hoffnung (Rm 8 23). Aber zu dieser Hoffnung ist der Gläubige berechtigt, weil er τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος hat. Diese Erstlingsgabe des Geistes bildet somit gleichsam die Garantie dafür, daß der Gläubige auch die zweite Gabe, nämlich die υἱοθεσία in vollkommener Weise erhalten wird. Danach ist ohne den Empfang des Geistes die Sohnschaft nicht möglich, während andererseits der Besitz des Geistes den ersten Grad derselben vermittelt und ihre Vollendung verbürgt. Jedenfalls ist die Gottessohnschaft an das πνεῦμα gebunden. Denn dieses ist durchweg die Substanz und die Kraft, die die Gemeinschaft mit Christus realisirt. Insofern nun der das πνεῦμα besitzende Mensch mit Christus vereinigt, ja geradezu eins mit ihm und in ihm ist, kommt ihm in gleicher Weise das Prädikat zu, mit dem Christus in erster Linie bezeichnet wird, das eines υἱὸς θεοῦ. Nun ist aber, wie schon gezeigt worden ist, der Empfang des Geistes nur möglich, wenn der Glaube vorhanden ist; im Glauben wird der Geist durch Gottes Gnade als ein Geschenk empfangen. Wird somit der Vorstellungskreis, der sich in den Begriff υἱοθεσία zusammenfaßt, in seine einzelnen Teile zerlegt, ohne dabei Rücksicht auf nebenherlaufende Gedanken zu nehmen, so ergiebt sich folgendes: Der Glaube ist die Grundbedingung dafür, daß dem Menschen das πνεῦμα geschenkt wird; das πνεῦμα stellt die Einheit mit Christus her; Christus ist der Sohn Gottes; sofern nun der Gläubige eins mit ihm ist (in einer Einheit, die sich allerdings erst vollenden wird, wenn der Mensch von seinem irdischen Leib erlöst ist), wird auch er Gottessohn genant. Zwischen dem Glauben und der Gottessohnschaft schaltet sich die in dem Empfang des πνεῦμα realisierte Einheit des Gläubigen mit Christus ungezwungen als Mittel- und Bindeglied ein.

Der Ausdruck υἱοὶ θεοῦ ἐστέ in 27 hat seine Parallele an Χριστὸν ἐνεδύσασθε in 27. Die Bedeutung dieses Bildes ist

unschwer zu erkennen. Wer ein Gewand anzieht, sich mit ihm umhüllt, ist in diesem Gewande. Wenn nun Christus das Gewand ist, das einer anzieht, so ist Christus die Hülle, in der jener steckt; er ist in Christus drin. Eine engere Gemeinschaft als die auf dem ganz lokal zu fassenden εἶναι ἐν Χριστῷ basierte ist aber schwer vorstellbar[1]). Auch hier ist es also die Einheit des Gläubigen mit Christus, die Paulus im Auge hat. In ihr gehen alle Unterschiede der Nationalität, des Standes und Geschlechts auf. Alles das ist aufgehoben, es ist gleichsam verschlungen durch die Einheit in Christus: ἅπαντες γὰς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Darauf kommt es dem Apostel an, und hierin treffen die beiden Ausdrücke υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ und Χριστὸν ἐνεδύσασθε zusammen, sodaß sie schließlich nur zwei Formen für denselben Inhalt sind.

Nur eins bleibt noch zu erklären: εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε. Der Parallelausdruck hierzu in 26 lautet: διὰ τῆς πίστεως εἰς Χριστόν. Hier war es also der Glaube, der die Gottessohnschaft vermittelt, jetzt ist es die Taufe, die als Mittel bezeichnet wird, Christus anzuziehen. Sind aber „Gottessöhne sein" und „Christus angezogen haben" wirklich nur zwei verschiedene Formen für denselben Inhalt, bedeutet beides im letzten Grunde Einssein mit Christus, so ist offenbar ein doppeltes Mittel zur Erreichung dieser Einheit angegeben; in 26 ist es der Glaube, in 27 die Taufe. Beide sind nun aber keineswegs identisch, sie fallen nicht einmal zeitlich zusammen.

Es fragt sich, welches ist der Begriff, auf den es dem Apostel eigentlich ankommt, der den Ausschlag giebt? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Der Glaube ist das Entscheidende. Wäre er nicht vorausgegangen, so könnte die Taufe gar nicht stattfinden. Der Apostel hätte sehr wol sagen können: ihr seid Gottessöhne geworden durch den Glauben an Christus Jesus, denn ihr habt (eben im Glauben) Christus angezogen. Wer glaubt, dem wird das πνεῦμα geschenkt (II Kor 4 13); dieses aber ist das die Gemeinschaft mit Christus konstituirende Element

---

[1]) Vgl. GAdolf Deißmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" S. 95 ff.

(Rm 8 15 I Kor 6 17). Wozu also die Taufe? Durch ihre Erwähnung wird kein neues, förderndes Moment in die Gedankenreihe eingeführt. Denn was von ihr ausgesagt wird, nämlich daß man durch sie mit Christus vereinigt werde, ist bereits als durch den Glauben vermittelt erwiesen worden. Die Wirkung, die der Glaube hat, wird einfach auf die Taufe übertragen. Was von jenem gilt, soll in gleicher Weise auch von dieser gelten.

In welchem Sinne dies geschehen konnte, wird weiter unten gezeigt werden. Hier ist zunächst zu prüfen, wie weit die übrigen Stellen, die die Taufe in dogmatischem Zusammenhang behandeln, obiges Resultat bestätigen. Es handelt sich um Rm 6 3ff und I Kor 12 13. In der ersten Stelle wird das Getauftwerden εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν näher bestimmt als ein solches εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ: wer in Christus Jesus hineingetauft ist, der ist in seinen Tod hineingetauft. Durch die Taufe gelangen wir in die Todesgemeinschaft mit Jesus, wir werden also auch mit ihm begraben (3 und 4). Nun ist aber Christus nicht im Grabe geblieben, sondern von den Toten aufgestanden. Daraus ergiebt sich für uns die Hoffnung, daß unsere Todesgemeinschaft auch zu einer Auferstehungsgemeinschaft werden wird. Diese Hoffnung hat ihren Grund darin, daß Christus der Sünde gestorben ist; indem wir nun in die Gemeinschaft dieses Todes hineingetauft sind, sind auch wir (prinzipiell wenigstens) der Sünde abgestorben, sodaß wir nicht bei der Sünde beharren können (1). In Lebensneuheit kann aber nur der wandeln, der die δικαιοσύνη hat, d. h. der, dem seine Sünde nicht angerechnet wird und der insofern sündlos ist. Der Tod rechtfertigt von der Sünde (7). Da wir nun in den Tod Christi hineingetauft sind, haben wir Teil an seinem Tod, sind gestorben und haben damit die Gerechtigkeit erlangt, die zu dem neuen, ewigen Leben nötig ist. Die ganze Darlegung hat eine ethische Abzweckung; sie will zeigen, daß der Christ nicht mehr in der Sünde leben kann (1f 11ff). Die Unmöglichkeit, dies zu thun, beruht auf der durch die Taufe in Christus hinein hergestellten Gemeinschaft mit ihm, die sich auf sein Sterben, das ein der Sünde Sterben war (10), auf sein Begraben werden und, wie zu hoffen steht, auf seine Auferstehung erstreckt. Worauf

es in dieser Untersuchung ankommt, ist die Rolle, die der Taufe dabei zugeschrieben wird. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß sie auch hier als das Mittel betrachtet wird, die Gemeinschaft mit Christus herzustellen. Daß die Folge aus der Vereinigung mit Christus ethischer Natur ist, soll nicht geleugnet werden; gewiß wird das der Sünde sterben als aus dem Getauftwerden resultirend hingestellt. Insofern hat hier die Taufe im Gegensatz zu der behandelten Galaterstelle, wo nur die mystische Seite in Betracht kam, einen ethischen Anstrich. Aber auch nicht mehr; denn die unmittelbare, im Vordergrunde stehende Bedeutung ist doch auch hier wieder die, daß die Taufe in die Gemeinschaft mit Christus versetzt. Wie real diese Vereinigung zu denken ist, ist schon eingangs angedeutet worden, erhält auch durch diese Stelle eine weitere Bestätigung, indem das Einssein mit Christus als sich auf die einzelnen Phasen seines Daseins erstreckend vorgestellt wird.

Aehnlich ist der Sachverhalt I Kor 12 13: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Im Vorhergehenden hat Paulus darauf hingewiesen, daß der Leib trotz der vielen Glieder eine Einheit bilde. Ebenso sind die vielen einzelnen Getauften ein Ganzes, denn sie sind alle mit einem Geist in einen Leib hinein getauft. Ἐν ἑνὶ πνεύματι kann nicht anders wiedergegeben werden als durch „mit einem Geist“[1]. Die Vorstellung an sich ist sehr wol möglich. Man bedenke nur, das πνεῦμα bei Paulus ein, wenn auch ungemein feiner Stoff, keineswegs aber etwas Immaterielles ist. Wie das Wasser die Substanz ist, die das Mittel zur Taufe bildet, indem es den Täufling in sich aufnimmt und auf allen Seiten umströmt, so ist es hier, ganz ähnlich substanziell gefaßt, der Geist, der das tut. Freilich hört die Analogie im weiteren auf. Denn während der Geist bei der Taufe in das Innere des Menschen gelangt (ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν), ist das bei dem Wasser natürlich nicht der Fall. Der Geist hat eben die Fähigkeit alles zu durchdringen, weil er von außerordentlicher Feinheit ist. Wir sind mit einem Geiste getauft worden, heißt demnach nichts anderes wie: in der Taufe ist ein und derselbe

[1] Vgl. Schmiedel, Handkommentar² S. 168.

Geist in unser Inneres gelangt. Was das zu bedeuten hat, erläutert der Apostel, indem er hinzufügt εἰς ἓν σῶμα. Alle, welche mit dem einen Geist getauft sind, sind in einen Leib hineingetauft. Unter diesem einen Leib ist die ganze Gemeinde zu verstehen. Das geht aus der in 12 angedeuteten Analogie hervor; hier wird konstatirt, daß der Leib trotz der vielen Glieder eine Einheit bilde; ebenso haben die vielen einzelnen Getauften ihre Einheit, nämlich in der Gemeinde. Die Gemeinde aber ist als die Einheit der Einzelnen das σῶμα Christi (Rm 12 5 I Kor 12 27). So wird auch hier wieder die Taufe als das Mittel dargestellt, dessen Zweck die Gemeinschaft ist, nur ist es hier die Gemeinschaft mit den übrigen Getauften, die betont wird. Diese Gemeinschaft hat ihren Grund in der Gemeinsamkeit des Geistes. Im Vergleich mit Rm 6 3ff liegt nur eine verschiedene Betrachtungsweise vor. An dieser Stelle wird der Einzelne durch die Taufe direkt in den Zusammenhang mit Christus eingegliedert. Hier dagegen wird der Umweg über die Gemeinde genommen; sie ist es zunächst, in die der Getaufte hineingelangt, erst insofern sie wiederum nur der Leib Christi, also eins mit ihm ist, vollzieht sich in der Taufe die Vereinigung des Getauften mit Christus. Sie beruht auch hier wieder auf dem Empfang des Geistes, der der Geist Christi ist. Die Einheit, zu der dieser die einzelnen Getauften zusammenfaßt, ist eine Einheit in Christus. So ist es also die Vereinigung mit ihm auf Grund des Eintritts des Geistes, der den Einzelnen zur Gemeinde zusammenfaßt, die Paulus an unserer Stelle als durch die Taufe vermittelt erweist[1]).

Kurz zusammengefaßt ist nach den behandelten Stellen die Bedeutung der Taufe für Paulus diese: Sie wird als das Mittel gekennzeichnet, durch das man in die (mystische) Vereinigung mit Christus gelangt. Diese Vereinigung realisirt sich durch das in

---

[1]) Es ist nicht richtig, an dieser Stelle von einer Geistestaufe im Gegensatz zu der eigentlichen Wassertaufe zu sprechen, wie das Gloël (Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus S. 110) tut. Dem Apostel ist die Taufe im eigentlichen Sinne das Mittel zur Vereinigung mit Christus, indem sein Geist in den Menschen eingeht und ihn durchdringt.

den Menschen bei der Taufe eingehende πνεῦμα. Dieses ist der Stoff und die Kraft, die einerseits die Einzelnen unter einander zu einem Leibe verbindet, andererseits den Einzelnen sowol wie auch die Verbindung der Einzelnen d. h. die Gemeinde mit Christus selbst zu einer unlöslichen Einheit verschmilzt.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß die Wirkung, die an den drei behandelten Stellen von der Taufe ausgesagt wird, sonst dem Glauben zukommt. Er ist der eigentliche Fundamentalbegriff in dem religiösen Gedankengebäude des Paulus. So ist es undenkbar, daß Paulus eine Abschwächung desselben in irgend einer Weise hätte zulassen können. Und doch scheint eine solche zu Gunsten der Taufe vorgenommen worden zu sein. Oder wie erklärt es sich, daß der Apostel an den zitirten Stellen die Rolle, die sonst der Glaube spielt, auf die Taufe überträgt? Mit anderen Worten: welches ist das Verhältnis zwischen Glaube und Taufe?

Die Taufe setzt den Glauben voraus. Wäre nicht zuerst der Glaube an Christus Jesus in dem Menschen vorhanden gewesen, so könnte die Taufe überhaupt nicht stattgefunden haben. Nur weil der Mensch gläubig geworden ist, wird er getauft und damit in die christliche Gemeinde aufgenommen. Auch I Kor 1 13 ff zeigt, daß die Taufe als Aufnahmeakt in die christliche Gemeinschaft angesehen wurde. Als solcher wird sie mit einer gewissen Feierlichkeit ausgestattet gewesen sein. Vor allem wird der Täufling durch das Bekenntnis seines Glaubens an Christus im Vordergrunde der Handlung gestanden haben. Was er innerlich erlebt hatte, als er durch die Predigt des Evangeliums überwunden an Christus gläubig geworden war, das sprach er jetzt öffentlich aus, indem dabei der innere Vorgang der Vereinigung mit Christus durch die Taufe sinnbildlich dargestellt wurde. Diese letztere war somit nichts anderes als das Symbol für den Geistesempfang auf Grund des Glaubens, durch den die mystische Vereinigung mit Christus realisirt wurde. Glaube und Taufe verhalten sich zu einander wie das innere Erlebnis zu dessen äußerer Darstellung. Deshalb kann Paulus, was vom Glauben gilt, ohne weiteres auf die Taufe übertragen. Er konnte sich diese

ohne jenen überhaupt nicht vorstellen. Wie hätte denn einer in jener Zeit dazu kommen sollen, sich durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufnehmen zu lassen, wenn er es nicht tat, weil die Verkündigung von Christus ihn so angefaßt hatte, daß er sich diesem Christus, der für ihn gestorben und auferstanden war, nun auch hingeben mußte, um in der innigsten Gemeinschaft mit ihm fortan ein neues Leben zu führen. So ist es dem Apostel ein unvollziehbarer Gedanke, daß eine Taufe ohne den Glauben stattfinden könne. Wenn er von der Taufe redete, so war ihm der Glaube als das selbstverständliche Prius stillschweigend mitgesetzt. Die Taufe hat unmittelbar keine Wirkung, sie verändert das Wesen dessen, der sich ihr unterzieht, in keiner Weise. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, daß sie die im Glauben bereits vor sich gegangene Veränderung sichtbar darstellt. Wenn daher BWeiß u. A. die Mitteilung des Geistes in der Taufe erfolgen und die Zugehörigkeit zu Christus in ihr begründet sein lassen, so ist das zum mindesten ungenau[1]). Die Mitteilung des Geistes ist nur insofern an die Taufe gebunden, als in ihr das Erlebnis des Glaubens, auf Grund dessen Gott dem Menschen den Geist schenkt, symbolisch dargestellt wird; ebenso ist die Zugehörigkeit zu Christus d. h. die Vereinigung mit ihm nur insofern in der Taufe begründet, als ihr der Glaube und der mit ihm verbundene Geistesempfang voraus ging. Man wird die Bedeutung der Taufe in der paulinischen Theologie nur dann richtig erkennen und werten, wenn man den Begriff des Glaubens stets im Hintergrunde sieht; nur in der engen Beziehung auf ihn hat sie ihre Berechtigung.

Der eigentliche Grund für die Aufnahme der Taufe in die Theologie des Paulus liegt nun aber auf dem psychologischen Gebiet. Die Taufe war, wie schon angedeutet worden ist, der Aufnahmeakt in der Gemeinde. Als solcher war sie für den Einzelnen von einer ganz einzigartigen Bedeutung. Gehörte er bisher der Welt an, so vollzog er nun einen völligen Bruch mit ihr, indem er in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen

---

[1]) BWeiß Neutestamentliche Theologie [5]S. 325 f.

wurde. Von jetzt an war er ausgesondert aus denen, deren Bestimmung die Vernichtung war, und eingegliedert in den Zusammenhang derer, die das Reich ererben sollten. Dieser Vorgang, der in der Taufe seinen feierlichen Ausdruck erhielt, mußte den tiefsten Eindruck im Bewußtsein des Christen der damaligen Zeit hinterlassen; er war der Wendepunkt in seinem Leben; als solcher war er unauslöschlich in sein Gedächtnis eingegraben. Man bedenke nur, daß die Erwartung der Parusie und des Gerichtes die denkbar lebhafteste war, um sofort die Tragweite des Schrittes zu ermessen, der für die Christen jener Zeit unlöslich mit der Erinnerung an die Taufe verbunden war. Es ist daher psychologisch richtig und begreiflich, wenn der Apostel an die Taufe erinnert, wo es ihm im letzten Grunde auf das innerliche Moment des Gläubiggewordenseins ankommt. Das äußere Ereignis mit der ihm notwendig anhaftenden Feierlichkeit konnte jederzeit leicht wieder vorgestellt werden; in Anknüpfung daran wurde denn auch die Erinnerung an die innerlichen Vorgänge wieder lebendig, deren Abschluß gewissermaßen die Taufe bildete. Die inneren Erlebnisse des Einzelnen waren schon deshalb weniger dazu geeignet, die entscheidende Wende im Leben des Gläubigen zu bezeichnen, weil sie sich naturgemäß über einen gewissen Zeitraum erstreckten, denn eine so plötzliche und momentane Wandlung, wie sie etwa von dem Kerkermeister zu Philippi berichtet wird, kann doch stets nur eine Ausnahme sein. Die Taufe hingegen war ein scharf ausgeprägter und kräftig umrissener Vorgang, der jedem ohne weiteres in seiner Bedeutung für ihn selbst gegenwärtig war.

Eine solche Verwendung der Taufe durch Paulus wäre nun aber nicht verständlich, wenn man nicht annehmen dürfte, daß es zur Zeit des Apostels bereits allgemeiner Gebrauch geworden war, die Gläubiggewordenen zu taufen. Das ist von J H Kremer insofern bestritten worden, als er behauptet, in den paulinischen Gemeinden seien nur die aus dem Heidentum kommenden Christen getauft worden[1]). Die Vorstellung der Unreinheit der Heiden

[1]) I H Kremer, De oorsprong van den Doop in de christelijke Kerk. Theol. Tijdschrift 1869, S. 19 ff.

und der Gebrauch, sich davon beim Eintritt in die jüdische Kultgemeinschaft durch eine Taufe zu befreien, sei in der Zeit des Paulus noch maaßgebend gewesen. Daher habe man die Juden nicht getauft, wol aber die Heiden. Zum Beweise führt Kremer Rm 6 3 f und Gal 3 27 an, hier seien beidemale in den vorhergehenden Versen Juden- und Heidenchristen gemeinsam angeredet; dann wende sich der Apostel mit ὅσοι an die letzteren im besonderen; ὅσοι heiße „soviele von euch (uns)", womit der größere Teil des Ganzen gemeint sei. Das wären in diesem Falle die Heidenchristen, die demnach allein getauft worden seien.

Es ist richtig, daß in den paulinischen Briefen die Taufe eines Juden nicht direkt bezeugt wird. Die Namen derer, die als Getaufte besonders genannt werden, sind sämtlich heidnisch (I Kor 1 13 ff). Allein gegen die Aufstellung Kremers läßt sich ein Doppeltes einwenden: 1. Die Bedeutung von ὅσοι ist nicht die beschränkende, die er ihm beilegt; es heißt vielmehr „alle die" (vgl. zum Gebrauch von ὅσος im Plural Rm 3 19 15 4 II Kor 1 20 Phl 3 15). Die Exegese, die Kremer an den beiden von ihm herbeigezogenen Stellen anwendet, ist denn auch eine ganz gewaltsame. Der Apostel sagt Gal 3 26 πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Nun liegt nicht der geringste Grund vor, daß 27 das vorhergehende πάντες rechtfertigen soll, indem es die Heiden auf dieselbe Stufe stellt mit den Juden, etwa so, daß die Heiden in der Taufe, die Juden im Glauben in die Gemeinschaft mit Christus gelangt wären. Vielmehr begründet γὰρ in 27, daß alle durch den Glauben an Jesus Christus Gottessöhne geworden sind, denn sie haben ja alle Christus angezogen. Deshalb sagt 28: „denn ihr alle seid einer in Christus Jesus", d. h. euer Einssein ist ein Einssein in Christus. Aehnlich ist es bei Rm 6 3 ff. Hier scheint sich der Apostel geradezu in die Zahl derer, die getauft sind, einzuschließen, indem er sagt ὅσοι ἐβαπτίσθημεν. Damit fiele an sich schon die ganze Hypothese zusammen. 2. Wollte man nun aber über diesen letzten Punkt noch im Zweifel sein, so muß I Kor 12 13 jede Spur von Berechtigung dazu nehmen. Paulus sagt hier: ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες κ. τ. λ.

Daß hier etwa eine geistige Taufe (ἐν ἑνὶ πνεύματι) im Gegensatz zu der wirklichen Taufe gemeint sei, ist nicht anzunehmen. Diesen Unterschied kennt der Apostel sonst nirgends, und solange nicht unwiderlegliche Gründe die Annahme unmöglich machen, daß hier die gewöhnliche Wassertaufe gemeint sei, wird diese Stelle ein kaum umzustoßender Beweis für die Allgemeinheit des Vollzugs der Taufe zum mindesten in den paulinischen Gemeinden sein.

Die Schnelligkeit, mit der sich die Taufe einbürgerte, verliert an Wunderbarkeit, wenn man folgendes erwägt. Die Juden kannten die Taufe nur als Proselytentaufe, also als levitischen Reinigungsakt[1]). Aber schon Johannes der Täufer gab ihr einen tieferen Sinn. Hat sich nun Jesus der Johannestaufe unterworfen, so liegt es nahe, daß diejenigen, welche ihm nachfolgen wollten, auch hierin von seinem Beispiele nicht abwichen. Vielleicht ist eine Rückwirkung von den aus dem Heidentum kommenden Christen auf judenchristliche Kreise eingetreten. Die jerusalemische Urgemeinde nämlich hatte nicht das Bewußtsein, in einen Gegensatz zur Religion ihrer Väter zu stehen; die ersten jüdischen Christen waren christliche Juden, der Gedanke einer „neuen Religion“ lag ihnen ganz gewiß fern. Sobald sich nun Heiden in größerer Zahl dem Evangelium zuzuwenden begannen, mußte die Tauffrage aktuell werden. Wie Heiden durch die Proselytentaufe in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen wurden, so auch in die christliche; es war beinahe selbstverständlich, daß diese Sitte im Christentum beibehalten wurde. Die Heiden selbst werden ihrem Eingang um so weniger Widerstand entgegengesetzt haben, als sich auch bei ihnen, speziell in den damals schon stark popularisirten Mysterien ganz Aehnliches fand[2]). Es ist nun leicht verständlich, daß sich in gemischten Gemeinden, wie den paulinischen, schon um der Gleichheit willen auch die Juden taufen ließen. Sie konnten das um so leichter tun, als ja auch Jesus sich der Taufe unter-

---

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes ꝛc. [2] S. 569 ff, auch M. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 184 f.

[2]) Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum S. 108.

zogen und sie dadurch sanktionirt hatte. Allmählich weitete sich dann die Bedeutung der Taufe; in dem Kampfe des paulinischen Universalismus gegen den judenchristlichen Partikularismus wurde sie in den Gegensatz zur Beschneidung gedrängt. Wie diese das Zeichen der Aufnahme in die jüdische Religionsgemeinschaft, das Bundeszeichen war, so wurde die Taufe zum Symbol des Eintritts in die christliche Gemeinde. Daß diese Entwickelung sehr rasch vor sich ging, kann im Hinblick auf die ungemein eifrige Thätigkeit, die von den ersten christlichen Missionaren unter der Erwartung der demnächstigen Parusie entfaltet wurde, nicht Wunder nehmen.

In dieser allgemeinen Verbreitung der Taufe liegt der Grund dafür, daß Paulus sie seinem theologischen Gedankengebäude eingliederte. Er konnte sie nicht unberücksichtigt lassen. Er ergriff vielmehr die sich ihm bietende Gelegenheit mit um so größerer Bereitwilligkeit, als er wol wußte, daß keine religiöse Gemeinschaft der Symbole entraten kann. Das Höchste, das Innerlichste kann nicht ausgesprochen werden, ohne daß ihm dadurch etwas an seiner heiligen Erhabenheit genommen wird; wol aber kann es sinnbildlich dargestellt werden. Paulus machte die Taufe zu einem solchen Symbol für ein tiefinnerliches Erlebnis. Dieses letztere war ihm das Licht, dessen Glanz von jenem zurückgestrahlt wurde. So läßt sich nicht leugnen, daß ihm die Taufe nur von sekundärer Wichtigkeit war. Sie ist eben keine Originalschöpfung des Apostels, sondern etwas, was er bereits vorfand und deshalb verwerten mußte.

Vergleicht man sonstige, gelegentliche Bemerkungen des Paulus über die Taufe mit der Stellung, die er ihr in seiner Theologie angewiesen hat, so findet man den dort gewonnenen Eindruck bestätigt. I Kor 1 14 ff dankt er geradezu dafür, daß er in Korinth nur den Krispos, Gaios und das Haus des Stephanas getauft hat. Er begründet diesen geringen Umfang seiner Tauftätigkeit mit den Worten οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν (17). Das macht allerdings ganz den Eindruck, als ob er der Taufe an sich keine große Wichtigkeit beigelegt hätte. Hält man Mt 28 19 dagegen, so läßt sich nicht verkennen, daß ein Widerspruch vorliegt, der sich nur löst, wenn man die Stelle des Evangeliums

als einem späteren Gemeindebedürfnis entsprungen betrachtet. Paulus hätte jenes Wort nicht aussprechen können, wenn die übrigen Apostel diesen Befehl erhalten und danach gehandelt hätten. Denn ihm hätte ein λόγος κυρίου unbedingt verpflichtende Geltung gehabt. Aber auch abgesehen davon hätten ihn rein praktische Gründe zu dem gegenteiligen Verhalten bestimmen müssen. Hätten die Urapostel den Wert auf die Taufe gelegt, der ihr in der Matthäusstelle zugesprochen wird, so hätte Paulus keine Ausnahmestellung einnehmen können, schon deshalb nicht, weil er fast eifersüchtig über seine völlige Gleichberechtigung mit jenen wachte (I Kor 9 1 f). Es läßt sich sonach nicht umgehen, von dem Verhalten des Paulus auf das der übrigen Apostel einen Rückschluß zu machen. Sie werden ebensowenig wie jener einen besonderen Wert darauf gelegt haben, die Taufe selbst zu vollziehen. In jener Zeit haftete ihr eben noch in keiner Weise ein irgendwie sakramentaler Karakter an, wie denn überhaupt die Tätigkeit des Täufers hinter der des Täuflings gänzlich zurücktrat.

Aehnlich liegt die Sache I Kor 15 29. Aus der eigentümlich milden Art, wie Paulus die Taufe ὑπὲρ νεκρῶν beurteilt, läßt sich nur schließen, was schon öfters ausgesprochen worden ist. Was zunächst die Sache angeht, so findet sich eine anderweitige Bezeugung dieser merkwürdigen Sitte erst bei Tertullian, Chrysostomus und Epiphanius[1]). Dagegen ist es nicht unmöglich, daß heidnische Mysterienkulte dazu Veranlassung gegeben haben[2]). Es handelt sich um folgendes: In Korinth bestand die Möglichkeit, sich zu Gunsten Gestorbener taufen zu lassen, obgleich man schon getauft war. Ob die Toten Verwandte des Sichtaufenlassenden waren, ob sie das Evangelium angenommen hatten, nur eben noch nicht getauft waren, das läßt sich höchstens vermuten. Allerdings ist letzteres wahrscheinlich. Denn Paulus, bei dem alles auf das Verhältnis des Einzelnen zum Evangelium, d. h. auf den Glauben ankommt, konnte nicht wol auch nur stillschwei-

[1]) Vgl. Tert. de ressurr. 48; id. adv. Marc. V 10; Chrysost. Catenae V 310 f; Epiph. haer. 28, 6.

[2]) Vgl. Anrich a. a. O. S. 119 Anm. 3. (Das von A. angezogene Fragm. orph. steht bei Rohde, Psyche S. 421, 3 nicht 481, 3.)

gend billigen, daß einem, der nie etwas von Christus erfahren hatte, die durch den Glauben vermittelten Heilsgüter infolge des Vollzuges einer äußerlichen Handlung nachträglich zugänglich gemacht würden. Wol aber konnte er ein Auge zudrücken, wenn Gläubiggewordene an sich die Taufe zum zweiten Male vollziehen ließen für solche, die das Evangelium zwar angenommen hatten, aber infolge eines plötzlichen Todes nicht mehr hatten getauft werden können. Er konnte das um so eher, wenn er bald zu der Gemeinde kommen und dann etwa hierin Wandel schaffen wollte (I Kor 11 $_{34}$ 16 $_{5}$f).

Ist das Sachverhalt, so läßt sich daraus ein Doppeltes schließen: 1. Für des Paulus Wertung der Taufe als solcher bestätigt sein Verhalten dieser Sitte gegenüber, was sich auch sonst unabweisbar aufdrängte, daß sie nämlich relativ gering ist (vgl. auch I Kor 10 $_{1}$ff). 2. Ein ganz anderes Licht dagegen fällt auf die Schätzung, die die Taufe in den Augen der Korinthier hatte. Sie haben offenbar große Stücke auf sie gehalten. Ja, es sieht fast so aus, als hätte die Furcht, ohne die Taufe möchte der Verstorbene trotz seiner inneren Verbindung mit Christus der Güter des kommenden Reiches nicht teilhaftig werden, sie zu jener Maßregel bestimmt. Hier treffen also in einem Spezialfalle die beiden Momente zusammen, die für die Stellung der Taufe in der paulinischen Theologie entscheidend sind: Paulus war die Taufe, abgesehen vom Glauben, von sekundärer Bedeutung; dagegen hatten die Gemeinden diese Sitte schon allgemein angenommen, für sie hatte die Taufe bereits einen hohen Wert. Aus der Kombination dieser beiden Faktoren erklärt sich die eigentümliche Art, wie Paulus die Taufe seinem religiösen und theologischen Vorstellungskreis eingereiht hat.

Die Selbständigkeit des Christenthums.

Von

J. Kaftan.

Die Geschichte der positiven Wissenschaften ist die Geschichte ihrer allmählichen Emanzipation von der Philosophie, vielleicht richtiger noch: von der Metaphysik. Denn die Philosophie begreift auch Logik und Methodenlehre in sich, deren die Wissenschaft selbstverständlich niemals entrathen kann. Aber von der Philosophie als Metaphysik haben sie sich emanzipirt und in der Bearbeitung des gegebenen Stoffs eine Aufgabe gefunden, die sie auf eigene Füße stellt.

Am bestimmtesten gilt es von den Naturwissenschaften, in ihnen ist es vollkommen durchgeführt. Das macht, daß ihr Objekt für alle in der gleichen Weise gegeben, daß es eindeutig zu fixiren ist, ohne daß sich in diese Fixirung schon Meinung und Auffassung einzumischen braucht. Darauf beruht ihre Unabhängigkeit, darauf vor allem auch die Sicherheit ihrer Resultate.

Etwas Aehnliches wird in den Geisteswissenschaften erstrebt. Es gelingt auch hier um so besser, je mehr das Objekt in analoger Weise eindeutig fixirbar gegeben ist. Doch werden die Geisteswissenschaften in dieser Beziehung wohl immer hinter den Naturwissenschaften zurückbleiben. Sie haben dafür wieder andere Vorzüge vor diesen voraus, die uns hier aber nicht weiter berühren. Es handelt sich hier nur um die Frage, wie weit die Emanzipation von der Philosophie auch in die Geisteswissen=

schaften hineinreicht, ob sie sich auf alle Gebiete der Forschung ausdehnen läßt.

Natürlich, dabei bleibt außer Betracht, wie etwa die philosophische Aufgabe gefaßt werden muß, es soll hier in keiner Weise irgend einem möglichen Standpunkt präjudicirt werden. Ganz unabhängig davon wird sich jene Entwicklung fortsetzen und soweit ausdehnen, als sie nur irgend kann. Denn es wird überall mit Recht als ein Fortschritt angesehen, wenn es gelingt, ein Gebiet der lediglich philosophischen Betrachtung zu entziehen und der strengen wissenschaftlichen Arbeit zu unterwerfen. In der Philosophie bleibt immer ein Moment der Freiheit, es wird niemals gelingen, alle Philosophen unter einen Hut zu bringen. Die Wissenschaft dagegen ist für alle dieselbe; wo sie waltet, ist ein für alle in derselben Weise gegebenes Objekt vorhanden und ist gemeinsame Arbeit möglich. Mag dann die Philosophie auch erst dem Ganzen die Krone aufsetzen, so leidet es jedenfalls keinen Zweifel, daß die Ausdehnung der positiv wissenschaftlichen Arbeit ein Fortschritt ist.

Aber wie weit kann sie gehen? Die Grenze scheint da zu liegen, wo wir nicht mehr bloß nach dem fragen, was ist, sondern auch vor allem nach dem, was sein soll, nach dem Ideal. Denn darüber vermag uns die strenge Wissenschaft keine Auskunft zu geben. Ihre Grenze ist da, wo die gegebene Wirklichkeit zu Ende ist, die sie erforscht und deren Zusammenhänge sie aufdeckt. Und diese Grenze ist unüberschreitbar. Niemals ergiebt sich aus einer Erwägung dessen, was ist, ein dadurch begründetes Urtheil über das, was sein soll. Man kann beides einander anzunähern versuchen. Auch die Ideale, denen die Menschen folgen, sind ja in der Geschichte gegebene Thatsachen, lassen sich als solche erforschen, beschreiben und deutlich machen. Das fällt noch in den Bereich der Wissenschaft. Wiederum läßt sich für die Verkündigung eines bestimmten Ideals in dieser Erkenntniß des geschichtlich Wirklichen eine Basis suchen und aufweisen, wie wenn ich etwa mein Ideal als das geschichtlich höchste unter allen erweise, als die Vollendung der Tendenzen, die allen wirklichen Idealen eines bestimmten Gebietes gemeinsam sind. So läßt sich beides

einander annähern. Dennoch bleibt es zweierlei. Nicht einmal das kann ich wissenschaftlich beweisen und darthun, daß jeder ein solches Ideal haben und anerkennen soll, geschweige denn, daß ein bestimmtes Ideal das von allen anzuerkennende ist. Hier wird vielmehr ein Uebergang gemacht, der von prinzipieller Natur ist. Indem ich ein bestimmtes Ideal vertrete, bringe ich eine persönliche Ueberzeugung zum Ausdruck. Ich beweise nicht mehr, daß etwas so oder so ist, sondern ich muthe jedermann zu, sich mit mir diesem Ideal zu beugen und ihm zu gehorchen.

Unter den Idealen sind wieder die wichtigsten die des sittlichen und religiösen Lebens. Auf sie bleibt hier die Aufmerksamkeit beschränkt. Und zwar handelt es sich für uns vor allem um das Religionsideal. Das sittliche Leben soll nur in Betracht gezogen werden, soweit es in die Religion hineinreicht, und soweit der Vergleich damit zur Verdeutlichung dient.

Hat nun die strenge Wissenschaft da ihre Grenze, wo wir zur Betrachtung des Ideals übergehen, so scheint eben hier die Philosophie zu beginnen. Denn wem wollen wir uns anvertrauen, wenn nicht ihr, sobald es sich darum handelt, in einer für alle gültigen Weise zu untersuchen und zu ermitteln, was sein soll? Sie richtet sich auf das Ganze. Sie will erforschen und feststellen, was der letzte Sinn alles Wirklichen ist, Auskunft geben über das Woher und Wohin des Menschen und aller Dinge. Eben hiermit wird aber zusammenhängen und daraus sich ergeben, was die wahre Religion und Sittlichkeit ist, die alle Menschen haben und anerkennen sollten. Wenn aber, werden wir dann nicht eben von der Philosophie auch die Belehrung über das wahre Wesen aller Religion und Sittlichkeit zu erwarten haben? Muß es nicht heißen, daß uns allererst die Erkenntniß des Ideals auf diesen Gebieten zu einer nicht bloß oberflächlichen Kenntniß des Gegebenen, des Wirklichen verhilft? Hier scheint also die Nöthigung vorzuliegen, von der Wissenschaft zur Philosophie überzugehen. Mag die Emanzipation von der Philosophie überall sonst sich durchsetzen, Religion und Moral werden ihre Domäne bleiben. Wir werden keine strenge Wissenschaft vom religiösen

und sittlichen Leben haben, sondern auf Religionsphilosophie und Moralphilosophie angewiesen bleiben.

Indessen, ganz trifft das nun doch nicht zu. Der strenge und neugierige Geist der positiven Wissenschaft hat längst auch an diese Pforte geklopft. Und er wird in seiner souveränen Art auch diese Gebiete, so weit er kann, erobern, ist längst darüber, es zu thun. Er sagt: einerlei, was sein soll, ich will wissen, was ist, und nichts soll mich hindern, das allererst zu erforschen; gewiß, es handelt sich um Ideale, aber diese Ideale sind selbst Thatsachen in der Geschichte, ich werde zusehen, wie weit ich auch hier gelange, indem ich den gegebenen Stoff sammle, sichte, ordne; gewiß, zu meinen unentbehrlichen Mitteln gehört hier die eigene innere Betheiligung des Forschers an diesen Dingen, das ist überall in der Geisteswissenschaft so, man kann die dadurch ermöglichte Anempfindung an den Stoff nirgend entbehren, ich bin aber erfinderisch genug, um die hierin liegende Quelle von Irrthümern möglichst unschädlich zu machen, um auch hier sehr feine und zarte Instrumente für die Forschung zu erfinden, alles im Dienst meiner einzigen und einfachen Aufgabe, das Wirkliche erkennen zu lernen und zu lehren. Darum unbesorgt, wir werden auch hier eine Wissenschaft haben, unabhängig von aller Philosophie. Mag die Philosophie schließlich unentbehrlich sein und das letzte Wort haben müssen, sie wird auch hier nicht anders können, als sich auf den von mir festgelegten Grund stellen.

In der That, so ist es. Nicht bloß an die Religionsgeschichte ist dabei zu denken. Vielmehr kommt vor allem in Betracht, daß die Religionsphilosophie selbst sich längst hierauf eingerichtet hat. Eine Schrift, wie Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wäre heute unmöglich. In das, was wir heute als Religionsphilosophie haben und treiben, ist längst ein gutes Stück positiver Religionswissenschaft eingedrungen. Sie bearbeitet den geschichtlichen Stoff und beobachtet das innere Leben der Menschen, um in der Anknüpfung an das, was sich so ergiebt, das Religionsideal zu entwickeln und etwa auch die Grundzüge des wahren Glaubens darzulegen. Man wird das im Zusammenhang mit der gesammten Entwicklung der Wissen-

schaft zu verstehen haben. Es ist die weitere Ausdehnung der Emanzipation von der Philosophie, die darin zur Geltung kommt. Und hier wie überall vollzieht sie sich als etwas Selbstverständliches, gar nicht Abzuweisendes, an dem alle Theil nehmen. Es kann daher auch keinem Zweifel unterliegen, daß es dabei sein Bewenden haben wird. Wir haben eine positive Religionswissenschaft, wenn sie auch vielfach unter dem Namen der Religionsphilosophie auftritt und ihre Resultate in deren Zusammenhang vorträgt und verwerthet.

Damit ist jedoch nicht aufgehoben, daß die Religionsphilosophie auch unter diesen veränderten Bedingungen ihre selbständige Bedeutung behält. Ihre Domäne ist das Ideal, das, was sein soll. Wir hörten ja eben, daß die Religionswissenschaft hierüber nicht das letzte Wort sagen kann, daß dazu die Philosophie gehört. Und die Religionsphilosophie wird dann sich der Theologie, die den praktischen Interessen einer bestimmten Religionsgemeinde dient, als wissenschaftliche Grundlage anbieten; ihre Vertreter werden sagen, daß die Theologen d. h. die Dogmatiker entweder sich selbst an der religionsphilosophischen Arbeit zu betheiligen oder sonst von dieser ihre grundlegenden Anschauungen werden zu beziehen haben. Sonst, werden sie behaupten, sei die Dogmatik keine Wissenschaft und könne es nicht sein, weil ihr die wissenschaftliche Grundlage fehle.

Nun verhält sich jedoch die christliche Theologie in vielen ihrer Vertreter ablehnend gegen diese ihr angebotenen Dienste. Die es thun, stützen sich dabei auf den absoluten Charakter der christlichen Religion, darauf, daß sie die Religion der Offenbarung ist, die Wahrheit aller Religion und alles Glaubens: sie bedürfe keiner solchen weiteren Fundamente außer und neben der Offenbarung. Ebenso wenig könne es sich in der christlichen Theologie um dergleichen handeln, sondern diese habe sich nach dem Glauben, nach der Offenbarung zu richten, eine andere entscheidende Instanz gebe es für sie nicht.

Außer den Theologen, die für die kirchliche Ueberlieferung eintreten, sind es neuerdings namentlich die aus der Schule Ritschl's gewesen, die in dieser Weise die Selbständigkeit der

christlichen Religion aller Religionsphilosophie gegenüber behauptet und vertheidigt haben. Ja, das darf wohl zu den gemeinsam anerkannten Grundsätzen dieser theologischen Richtung gerechnet werden. Die „Ritschl'sche Schule" als eine geschlossene Einheit, die die gleiche Theologie vertritt, existirt nur in der Phantasie ihrer Gegner. Die Unterschiede unter uns sind wieder sehr groß. Aber in einigen wesentlichen Punkten treffen wir alle zusammen. Und dazu gehört vor allem auch das Eintreten für die Selbständigkeit des Christenthums im eben hervorgehobenen Sinn. Es ist das ein Merkmal, das uns mit den Theologen verbindet, die der kirchlichen Ueberlieferung näher stehen, als wir, und das uns von den sogenannten liberalen Theologen unterscheidet.

Die Gründe, die hierfür entscheiden, sind aber die folgenden.

Zuerst und vor allem schon ist es der christliche Glaube selbst, der jenem Urtheil zu Grunde liegt. Es ist im Wesen des Christenthums als einer geistigen und universellen Religion begründet, daß es die Wahrheit aller Religion zu sein behauptet. Ich lasse dahingestellt, in wie weit dasselbe auch in anderen Religionen dieser Art wiederkehrt. Jedenfalls gilt es in einzigartiger Weise vom Christenthum. Und zwar tritt es hier auf im Zusammenhang mit dem Glauben an eine vollkommene Gottesoffenbarung, auf die gegründet zu sein das Christenthum behauptet. Diese Behauptung und ihre grundlegende Bedeutung für alles, was Christenthum heißt, ist selbst ein sehr eigenthümliches und hervorragendes Phänomen der wirklichen Religion. Nicht handelt es sich um den Einfall einiger Theologen oder Philosophen, sondern um eine der großen Thatsachen der Religionsgeschichte: eine der höchststehenden geistigen Religionen tritt mit diesem Anspruch, mit dieser pointierten Absonderung und Gegenüberstellung gegen andere Religionen auf, und zwar so, daß diese Stellungnahme mit allem, was sie ist und bedeutet, auf's innigste verflochten und verwoben ist. Ich verstehe nicht recht, daß Vertreter der Religionsphilosophie darüber ohne weiteres als über ein Vorurtheil meinen hinweggehen zu können, namentlich nicht, daß auch diejenigen es oft genug thun, die sich selbst zum christlichen Glauben bekennen, seien sie nun Theologen oder nicht. Meines Bedünkens liegt hier

eine jedenfalls allen Nachdenkens werthe Thatsache der wirklichen Religion vor und bedürfte vielmehr die Abweichung davon der Rechtfertigung als die Uebereinstimmung damit.

Zweitens ergiebt sich bei näherer Erwägung, daß diese Thatsache nichts ist als die Erscheinung einer auch sonst zu beobachtenden und auf analogen Gebieten anerkannten Regel. Es handelt sich nämlich in der Religion jedenfalls um inneres Leben. Auch um Glauben als Fürwahrhalten, aber der Glaube ist vor allem ein persönliches Verhalten zu seinem Objekt und Fürwahrhalten oder besser Erkennen von eigenthümlicher innerer Gewißheit nur weil er dies ist. Seine Wurzeln und d. h. die Wurzeln der Religion liegen im inneren persönlichen Leben. Unser Glaube, unsere Religion schwebt uns vor als Ideal, das wir zu verwirklichen trachten. Auf dem Gebiet des Ideals gilt aber die Regel, daß es gerade als einzelne konkrete und charakteristische Erscheinung seine Bedeutung hat und seine Kraft entfaltet. Niemand flickt ein Ideal aus den charakteristischen Zügen hervorragender einzelner Erscheinungen zusammen. Wer es thäte, würde es zu einem Popanz, aber nicht zu einem wirklichen Ideal bringen. Es verhält sich damit umgekehrt wie mit dem Wissen. Im Wissen ist ein Satz in um so weiterem Umfang gültig, je größer der Kreis der Erscheinungen ist, die er unter sich befaßt. Auf dem Gebiet des Ideals kann das Allgemeingültige, wenn es das giebt, nur als eine höchste, ewige Kraft in sich bergende und entfaltende Einzelerscheinung auftreten. Es liegt daher gar kein Grund vor, zu vermuthen, daß es sich mit der Religion anders verhalten wird, vielmehr aller Grund, anzunehmen, daß auch hier diese Regel Bestätigung findet, wie es denn in der That so ist.

Drittens zeigt jedes Eindringen in die Sache, in wie hohem Maß wir, wo es sich um Religion und Sittlichkeit handelt, durch die Geschichte bedingt und bestimmt sind. Was wir überkommen, das Erbe der Jahrtausende, das ist die Hauptsache, die eigene Zuthat ist im Vergleich damit verschwindend und gering. Thatsächlich verhält es sich so. Wenn wir es uns oft nicht klar machen, so scheint dabei eine eigenthümliche Täuschung mit im Spiel zu sein. Wir eignen auf diesem Gebiet nur an, was wir uns in innerer

Freiheit zu eigen machen, was uns zur persönlichen Ueberzeugung wird. Wir müssen es selbst nachbilden, nachschaffen, damit es wirklich unser eigen werde. Und dann meinen wir hernachmals wohl, in viel höherem Maß selbst etwas geschaffen zu haben, als wirklich der Fall ist. In Wahrheit sind und bleiben wir in allem Wesentlichen abhängig von dem Gegebenen, Ueberlieferten. Auch das führt aber zu dem Resultat: die großen Erscheinungen der Geschichte sind die entscheidenden Thatsachen. In ihnen liegt die Autorität, der wir uns beugen sollen. Was der Religionsphilosoph etwa aus dem Seinen hinzuthut, hat im Vergleich damit nur verschwindende Bedeutung, beruht oft in den abweichenden Zügen auf einer Autorität, die von gestern ist und morgen vielleicht schon wieder verschwunden sein wird. Wir können uns daher durch die eindringende Betrachtung dieser Zusammenhänge nur in dem bestärkt fühlen, wozu unser Glaube uns bestimmt, alles auf die Offenbarung zu stellen, die wir in der christlichen Gemeinde haben, alles aus ihr abzuleiten und alles an ihr zu beurtheilen.

Viertens endlich ist es nicht an dem, daß die Ablehnung der Religionsphilosophie auf eine Verneinung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie hinausläuft. Man kann die Anknüpfung an die Religionswissenschaft suchen, ohne sich in die Philosophie als solche einlassen zu müssen. Ja, wer von der Selbständigkeit des Christenthums, von der Begründung des christlichen Glaubens lediglich auf die Offenbarung überzeugt ist, wird sagen, das sei der rechte Weg. Man müsse sich aus der positiven Religionswissenschaft über das Wesen der Religion belehren, über die gemeinsamen und wiederkehrenden Merkmale der Religionen; man dürfe sich aber nicht durch die Philosophie das Ideal bestimmen lassen, sondern habe dieses aus der Offenbarung und dem christlichen Glauben zu entnehmen.

Oben wurde gezeigt, daß die Wissenschaft sich auf diesem und den verwandten Gebieten kaum jemals ganz von der Philosophie emanzipiren wird, weil die Frage nach dem Ideal hier nicht zu umgehen ist, und die positive Wissenschaft diese nicht entscheiden kann. Die Religionsphilosophie ist daher eine Parallele zum christlichen Glauben und der an ihn gebundenen Theologie. Beide

haben an die positive Religionswissenschaft anzuknüpfen. Während aber die Theologie im Weiteren an das gegebene Ideal der christlichen Religion und des christlichen Glaubens gebunden ist, ruft die Philosophie andere, allgemeinere Instanzen an. Sie enthält aber, indem sie ein bestimmtes Ideal aufstellt und vertritt, immer selbst ein Moment der prophetischen Verkündigung. Und dem wohnt nicht etwa dieselbe Autorität ein, wie den aus den Thatsachen zu ermittelnden Sätzen über das Wesen der Religion. Da ist vielmehr die persönliche Ueberzeugung mit im Spiel.

Natürlich soll damit der religionsphilosophischen Arbeit der Gegenwart Werth und Bedeutung keineswegs abgesprochen werden. Einmal schon steckt in ihr die Arbeit an der positiven Religionswissenschaft mit drin. Insofern behält sie auch für die Theologie ihre Bedeutung. Der Theolog wird sich zwar selbständig an dieser Arbeit zu betheiligen, dabei aber von den Religionsphilosophen so gut wie von anderen Mitarbeitern, von jedem nach dem Maß seiner Leistungen, zu lernen haben. Weiter hat aber auch das, was ich eben das prophetische Element in der Religionsphilosophie nannte, die Verkündigung und Vertretung des Ideals, je nach der geistigen Kraft des Philosophen, größeren oder geringeren, jedenfalls nicht zu unterschätzenden Werth. Und zwar sowohl überhaupt als auch für die Theologie.

In der Regel nämlich wird sich doch, was so zu Tage gefördert wird, unter uns mit dem Christenthum berühren. Es sind Ausnahmen, in denen das nicht der Fall ist. Sie mögen auf sich beruhen. Die Regel ist, daß, was in der christlichen Geisteswelt als Religionsphilosophie auftritt, so oder so inneren Zusammenhang mit der christlichen Religion hat. Männer, die am geistigen Leben der Gegenwart Theil nehmen, bringen darin zum Ausdruck, wie sie sich das Christenthum angeeignet haben. Es ist aber vom christlichen Standpunkt aus nicht bloß nichts dagegen einzuwenden, sondern in hohem Maß erwünscht, daß fort und fort solche Versuche gemacht werden. Darin zeigt sich der geistige Charakter unserer Religion und bethätigt sich ihre lebendige Kraft. Ja, auch in dieser Beziehung berührt sich die religionsphilosophische Arbeit mit der theologischen. Denn die Theologie muß immer

zugleich Apologetik treiben. D. h. sie muß den lebendigen Kontakt zwischen dem christlichen Glauben und dem übrigen Geistesleben herzustellen, aufrechtzuerhalten suchen — nicht sowohl um den Entfremdeten das Christenthum anzudemonstriren, als um denen, die den christlichen Glauben theilen und am geistigen Leben der Zeit Theil haben, die Einheit des geistigen Lebens zu sichern. Darin liegt aber wieder etwas, was der Religionsphilosophie verwandt ist und dazu dient, Austausch und Wechselwirkung herbeizuführen.

Eines jedoch bleibt strengstens ausgeschlossen. Dies nämlich, daß die Theologie irgendwie auf Religionsphilosophie gegründet werden sollte. Insofern muß es bei dem Gegensatz gegen die Religionsphilosophie sein Bewenden haben. Grundlage ist und bleibt allein die Offenbarung, d. h. Jesus Christus, die heilige Schrift. So fordert es der Glaube, den wir bekennen, und die Gemeinde, der die Theologie zu dienen hat. Und so entspricht es auch der vernünftigen Ueberlegung. Das Christenthum wird auf seinem Gang durch die Geschichte von Aneignungsversuchen umspielt, die in den religionsphilosophischen Systemen ihren Ausdruck finden. Diese kommen und gehen, sind in dem großen Strom des geistigen Lebens wie dieses selbst dem Wechsel und Wandel unterworfen. Das Christenthum dagegen bleibt. Wie sollten wir vernünftiger Weise unsere Theologie statt auf das bleibende Fundament auf dies wechselnde Drum und Dran gründen wollen oder dürfen? Wie rasch veraltet eine Religionsphilosophie! Wie unvergänglich sind die Kräfte des Geistes und Lebens, die in der Offenbarung, in der Schrift, im Glauben walten!

Weiter ergiebt sich aber aus dem Dargelegten auch eine Forderung an die Religionsphilosophie. Die nämlich, daß in ihrer Bearbeitung das Doppelte, das in ihrer Aufgabe liegt, zur Geltung komme. Es handelt sich einmal darum, die wirkliche Religion zu erforschen und kennen zu lernen. Sie soll den Ertrag der religionsgeschichtlichen Forschungen sammeln, ordnen und unter allgemeine Gesichtspunkte bringen. Das kann sie nur, indem sie zugleich das innere religiöse Leben in seinem Zustandekommen untersucht, also das treibt, was man Religionspsychologie genannt

hat. Vielleicht gelingt es doch, in dieser Beziehung einmal zu bestimmten und allgemein anerkannten Resultaten zu kommen, überall wiederkehrende Zusammenhänge aufzuzeigen, eine den Glaubensvorstellungen immanente Logik zu entwickeln. Wir stehen erst am Anfang solcher Versuche und wissen nicht, wie weit wir da werden kommen können. Dazu tritt als ein anderes und zweites hinzu das prophetische Element, die Verkündigung eines bestimmten Religionsideals. Die Philosophie soll sich bewußt bleiben, daß sie in der Lösung dieser Aufgabe die Grenze der strengen Wissenschaft überschreitet. Das schließt wie oben gezeigt den Versuch nicht aus, beides einander anzunähern und auch allgemeine Gründe der Wissenschaft für das Religionsideal geltend zu machen. Aber es darf nicht vergessen werden, daß hier letztlich die persönliche Ueberzeugung zu Worte kommt und zu Worte kommen muß.

Geschieht das nicht, bleibt dieser Unterschied unbeachtet, dann kann beiderlei Geschäft dadurch verdorben werden. Es werden über das Wesen, über die Wirklichkeit der Religion Behauptungen aufgestellt, die als solche unbegründet sind, weil sie aus dem Ideal entnommen sind, das dem Forscher vorschwebt, nicht aus den Thatsachen, die doch bei solchen Sätzen allein entscheiden. Andererseits wird den Sätzen über das Ideal fälschlich der Charakter wissenschaftlich bewiesener Sätze beigelegt. Vielfach tragen die Lehren der Religionsphilosophie noch diesen zwitterhaften Charakter. Es ist dringend zu wünschen, daß wir diesen Stand der Forschung allmählich überwinden, daß klar auseinandertritt, was als eine wissenschaftliche Lehre vom Wesen der Religion und was als Verkündigung der wahren Religion gemeint ist. Auseinandersetzungen über das Wesen der Religion z. B. wie die von Rauwenhoff in seinem übrigens verdienstlichen Buch werden dann unmöglich sein. Sie beruhen darauf, daß er nur da überhaupt Religion anerkennen will, wo er auch das ihm vorschwebende Ideal zu erkennen vermag, und daher manches aus dem Kreis der Religion ausscheidet, was nun einmal doch dazu gehört. Sie predigen wie mir scheint selbst tauben Ohren, wie nothwendig es ist, die Unterscheidung von Wesen und Ideal der Religion, von religionswissen-

schaftlicher Untersuchung und religionsphilosophischer Verkündigung in die Religionsphilosophie einzuführen.

Die Hoffnung aber, daß wir dahin gelangen werden, gründet sich auf zweierlei. Einmal auf die Thatsache, von der wir ausgegangen sind, daß sich die Wissenschaften überall von der Philosophie emanzipirt haben und dadurch geworden sind, was sie nun sind; darauf, daß dieser Prozeß auch auf unserem Gebiet längst im Gang ist. Allerdings ist er hier mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft, weil die Philosophie in der wissenschaftlichen Arbeit an der Religion eine bleibende Domäne behält. Aber die Unterscheidung ist möglich und wird überall Platz greifen, wo die wissenschaftliche Selbstbesinnung bis zu Ende durchgeführt ist. Und das führt mich auf das Zweite, was die Hoffnung einer Weiterentwicklung in diesem Sinn rechtfertigt. Das ist der Umstand, daß es sich in der hier geforderten Unterscheidung um einen Unterschied handelt, der von elementarer Art ist und durch nichts aufgehoben werden kann, um den Unterschied nämlich von theoretischen Urtheilen und Werthurtheilen. Man hat freilich den Eindruck, als sei dieser Gesichtspunkt nun allmählich todtgeritten: so viel Mißverständnisse haben sich daran angeknüpft, so viel Scholastik darüber aufgebaut. Aber durch alles das wird er doch nicht aufgehoben. Es behält sein Bewenden dabei, daß dieser Gesichtspunkt sich beim Nachdenken über die menschlichen Dinge aufdrängt und in der wissenschaftlichen Behandlung derselben Berücksichtigung fordert. Und zwar eben auch in der Weise, daß wir uns in der religionsphilosophischen Erörterung des Unterschieds von Wesen und Ideal der Religion bewußt bleiben.

Nur unter einer Bedingung trifft dies nicht zu, wenn nämlich die Religionsphilosophie von metaphysischen Voraussetzungen ausgeht. Wer diesen Weg für den richtigen hält, wird überhaupt so ziemlich alles, was hier geltend gemacht worden ist, a limine abweisen. Und auf seinem Standpunkt wird er nur folgerichtig urtheilen, wenn er das thut. Er geht von der Voraussetzung aus, daß er die absolute Wahrheit kennt, soweit sie für Menschen erkennbar und zugänglich ist. Sein etwaiges Bekenntniß zum Christenthum bedeutet, daß er in ihm die vollkommenste Erscheinung

der absoluten Religion zu erkennen und nachweisen zu können meint; selbstverständlich erscheint ihm, daß die Theologie sich auf die Religionsphilosophie gründen muß. Zwischen Wesen und Ideal der Religion zu unterscheiden hat er keinen Grund, alle Religionen sind Versuche, sich der absoluten Wahrheit zu bemächtigen, die — irgendwie im menschlichen Geist angelegt — als in ihnen wirksam zu denken ist; sie treten alle, wenn auch mit starken Unterschieden des Mehr und Minder, in eine Linie. Auch die Untersuchung des gegebenen religiösen Stoffs steht von vornherein unter den von der Metaphysik dargebotenen Gesichtspunkten; empirisch in eigentlichem Sinn ist sie nicht und kann sie nicht sein.

Das alles ist folgerichtig, sobald die Voraussetzung feststeht. Unser Bedenken richtet sich in diesem Fall gegen die Voraussetzung als solche. Aber es thut nicht Noth hierauf einzugehn und das dornichte Gebiet einer Diskussion über die Metaphysik zu betreten. Der Zweck der hier gepflogenen Betrachtung erlaubt es davon abzusehen. Er fordert nur, diese mögliche Grenze der hier aufgestellten Forderungen zu markiren, wie jetzt geschehen ist.

Die lebhaften und interessanten Erörterungen, die Troeltsch in dieser Zeitschrift (V S. 361—436, VI S. 71—110, S. 167—218) über die Selbständigkeit der Religion veröffentlicht hat, haben mir die Veranlassung zu den eben vorgetragenen Erwägungen gegeben. Er wendet sich nämlich in ihnen kritisch gegen die Selbständigkeit der christlichen Religion, wie sie von uns der Religionsphilosophie gegenüber behauptet und vertheidigt wird. Ja, gelegentlich bezeichnet er es als seine Absicht, durch seine Darlegung die jüngere Generation zur ernstlichen Prüfung der aus der Schule Ritschl's übernommenen Voraussetzungen anzuregen (VI S. 91 Anm.). Allerdings handelt es sich da nur um einen speziellen Punkt, den sogen. Neukantianismus. Unverkennbar besteht aber dieselbe Absicht auch in anderer Beziehung und namentlich was das hier verhandelte Thema betrifft. Wir werden also zusehen müssen, in-

wiefern wir von Troeltsch eines Besseren belehrt werden und unsere Ansicht weiter zu entwickeln oder umzubilden haben.

An meinem Theil muß ich nun bekennen, in diesen seinen Darlegungen einen Fortschritt über den von uns eingenommenen Standpunkt hinaus nicht wahrnehmen zu können. Im Gegentheil vermag ich sie mir nur daraus zu erklären, daß er die wissenschaftliche Selbstbesinnung nicht so weit fortgesetzt hat, wie es die Voraussetzung für eine weitere Förderung der Erkenntniß wäre. Er hat sich den Unterschied nicht klar gemacht, der zwischen einer einfachen wissenschaftlichen Bearbeitung des gegebenen Stoffs und einer Verkündigung des Ideals besteht. Durchweg wenigstens nicht. Oder etwa erkennt er diese Unterscheidung überhaupt nicht an? Meinetwegen — aber dann müßte seine Kritik sich dagegen richten. Das geschieht jedoch nicht, er berührt diesen Punkt mit keinem Wort. Statt dessen trägt er seine Ansichten mit prophetischer Zuversicht vor; es gewinnt wieder den Anschein, als wären die religionsphilosophischen Meinungen das eigentliche Objekt der Betrachtung, und die Religionen nur das Illustrationsmaterial für diese Meinungen — die Erbsünde der Religionsphilosophie (und Ethik), aus der sie durch die verstärkte Betonung der positiven Religionswissenschaft in ihr immer mehr herausgeführt, in die sie aber nicht zurückgeleitet werden sollte. Das Gegenstück hierzu wäre nun, daß Troeltsch uns seine Auffassung des Ideals als wissenschaftlich erwiesene Lehre vortrüge. Das fehlt aber. Hierüber spricht er sich in den schönen und lehrreichen Ausführungen unter Nr. 4 (VI, S. 167 ff.) formell nicht viel anders aus, als wie es auch eben gefordert wurde. Er zeigt hier ein feines Sensorium für das, was man wissenschaftlich behaupten kann, und das, was man auf den Glauben nehmen muß — eine Ungleichmäßigkeit, welche mich auf eine andere Beobachtung führt, die sich mir bei der Lektüre aufgedrängt hat.

Offenbar nämlich repräsentiren die Erörterungen von Troeltsch ein Stadium in der Entwicklung ihres Verfassers, die noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Ausgegangen ist er von einer auf Metaphysik gerichteten philosophischen Denkweise. Dann hat er zeitweilig in allerlei theologischen Nöthen Zuflucht bei der Theo-

logie Ritschl's und seiner Schüler gefunden. So berichtet er selbst. Aber nun sind die alten Neigungen wieder erwacht, wie es scheint unter dem Einfluß einer sehr ausgebreiteten Lektüre und der davon erfahrenen Eindrücke. Dennoch vermag er nicht wirklich zur Metaphysik zurückzukehren. Es stellt sich heraus, daß er nicht bloß bei den von ihm kritisirten Theologen zeitweiligen Unterschlupf gefunden, sondern ihre Grundgedanken sich angeeignet hat und nicht wieder davon los kann. Und so steht er zwischen Thür und Angel. Was er vorträgt, hat vielfach nur Sinn im Munde dessen, der über eine Metaphysik verfügt oder doch alles diesem zu erstrebenden Ziel unterordnet. Daneben aber stehen Gedankenreihen, die ganz anders orientirt sind und zu jenen ersten passen wie die Faust auf's Auge. Eins wie das andere wird jedoch mit der gleichen Zuversicht verkündigt und nach dem jedes Mal vorwaltenden Gedankenzug allem anderen, Dingen und Meinungen, so souverän wie naiv das Maß bestimmt.

Diese allgemeinen Urtheile will ich nun an einigen speziellen Punkten durchführen und erhärten. Und da mag zunächst schon ein Wort über den Punkt gesagt werden, an dem Troeltsch die jüngere Generation ausdrücklich zur Kritik der Voraussetzungen ermuntert, die sie sich aus der Theologie Ritschl's etwa angeeignet hat. Ich meine den „fatalen skeptischen Subjektivismus", in dem, wie er versichert, der Grund so mancher bedenklichen Eigenthümlichkeiten dieser Theologie liegt.

Allerdings scheint diese erkenntnißtheoretische Frage mit unserem Thema hier, der Selbständigkeit des Christenthums, nichts weiter zu thun zu haben. Indessen ist das doch nur scheinbar. Wer die Selbständigkeit des Christenthums behauptet, bekennt sich auch zur absoluten Wahrheit des christlichen Glaubens. Es giebt für ihn keine letzte und höchste Erkenntniß neben diesem Glauben. Er wird also irgendwie darthun müssen, daß unser Welterkennen uns hier keinen Weg der Wahrheit zeigt. Das nennt Troeltsch die skeptische Ausbeutung der Erkenntnißtheorie. Wir anderen werden sagen, es liege bei Kant ein großer Wendepunkt der philosophischen Entwicklung, und seitdem sei das Mißtrauen gegen die Metaphysik im alten Styl zu einem natürlichen Element aller

philosophischen Betrachtung geworden. Allein, einerlei wie man es nennt, es fragt sich, wer seine Position begründen kann.

Und da ist es mir nun allerdings unverständlich, daß umsichtige und geschulte Leute etwas gesagt zu haben glauben, wenn sie von „skeptischem Subjektivismus" reden. Ja, ist denn nicht alles subjektiv, indem es für uns ist? Auch objektiv — versteht sich, immer eins wie das andere. Aber daß wir es objektiv nennen, ist doch selbst wieder ein subjektives Urtheil. Man kann die Frage immer nur so stellen: was bedeutet es, daß wir die Subjekte etwas objektiv nennen? Wer es anders ansieht und mit kräftigen Worten den fatalen Subjektivismus schilt, der treibt die berühmte Politik des Vogel Strauß, der den Kopf in den Sand steckt und, weil er den Verfolger nicht mehr sieht, ihn losgeworden zu sein meint. Oder besser noch: er gleicht den Kindern, die in der dunkeln Stube laut reden, um sich über ihre Furcht hinwegzutäuschen.

Aber nein! es ist ungerecht, so zu urtheilen! Wie oft ist nicht der skeptische Subjektivismus schon widerlegt worden! Auch Troeltsch bringt eine solche Widerlegung vor und trägt so einen kleinen bescheidenen Holzscheit zum Haufen, auf dem der Sünder verbrannt wird. Es ist das eine der bekannten logischen Widerlegungen Kant's und Kantischer Gesichtspunkte, an denen kein Mangel ist. Nur Schade, daß die Hauptsache dabei immer wieder vergessen wird, daß nämlich, um es mit Worten Biedermann's auszudrücken, die Bewußtseinsbeziehung etwas ganz anderes als die reale Seinsbeziehung innerhalb des Bewußtseins ist. Gewiß, man kann auch das Erkennen als auf einer solchen Seinsbeziehung ruhend auffassen, es dann zum Gegenstand eindringender Untersuchung machen und auseinanderhalten, was subjektiv und objektiv ist. Aber dabei bleibt man immer innerhalb dieser relativen, subjektiv-objektiven Welt. Niemals führen diese Erwägungen zur Beantwortung der absoluten Frage, wie sich Denken und Sein zu einander verhalten. Man muß sich klar machen, daß diese letzten Fragen überhaupt niemals durch eine lediglich erkenntnißtheoretische Erwägung beantwortet werden können, daß dazu eine umfassendere Würdigung des geistigen Lebens nach seinem ganzen Inhalt gehört. Versucht man wie auch wieder Troeltsch, hier mit einer lediglich

auf den Erkenntnißprozeß gerichteten Betrachtung auszukommen, so ist das ein thörichtes Beginnen, bei dem Mittel und Zweck gänzlich außer Verhältniß zu einander stehen.

Unter einer Bedingung ist dies Unternehmen jedoch psychologisch verständlich und gerechtfertigt. Wenn es sich nämlich darum handelt, eine intellektualistische Metaphysik zu entwickeln und zu begründen. Denn da ist dem Erkennen von vornherein der oberste Platz im geistigen Haushalt angewiesen, und jeder Zweifel an seiner absoluten Tragweite erscheint als „fataler Skeptizismus" niedriger Seelen, die an der gemeinen Wirklichkeit kleben bleiben und nicht auf die Höhe gelangen können. Aber da ist dann nicht das, was sich aus der nüchternen, erkenntnißtheoretischen Erörterung ergiebt, das eigentlich begründende Moment, sondern der Wille, das Werthurtheil, welches alle höchsten Interessen der Seele an das Erkennen knüpft. Troeltsch selbst meint daher auch, nachdem er seine Gedanken über das Erkennen vorgetragen hat: damit scheinen wir nun in die Nähe Hegel's und Schelling's zu gerathen. Wozu man nur sagen kann: nicht bloß scheinen, sondern sind, sind — Herr Kollega! Nur unter dieser Voraussetzung gewinnt das Ding Sinn und Zusammenhang. So aber, wenn dann doch die Metaphysik abgelehnt wird, sind alle diese Erwägungen oder meinetwegen Beweise deplazirt und zeigen nur, daß ihr Urheber zwischen Thür und Angel steht.

Weiter möchte ich auf die Art und Weise der Kritik hinweisen, die Troeltsch an den Vertretern der von ihm theilweise bekämpften Anschauung übt. Sie wird durch den einen Ausdruck „fataler skeptischer Subjektivismus", dessen er sich zur Charakteristik der gegnerischen Position bedient, aufs beste gekennzeichnet. Es ist das die Kritik nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, die wir von den Herren Metaphysikern längst gewöhnt sind. Man bedient sich solcher Necknamen wie Skeptizismus, Positivismus, Subjektivismus — dann weiß ja jedermann, wie abscheulich diese Ansichten sind, und man ist dessen überhoben, auf die eigentlichen Kontroverspunkte einzugehen, irgend etwas zu widerlegen oder zu beweisen. Das ist ja nun wohl auch in der Ordnung bei denen, die vor uns waren. Es steckt in dem Denken der Menschen ein

starkes mechanisches Element, das durch die eingewurzelten Denkgewohnheiten repräsentirt ist. Wer dagegen verstößt, hat nichts besseres verdient, als daß er in dieser Weise bestraft wird. Bei denen, die nach uns kommen, will es mir nicht in derselben Weise einleuchten, namentlich nicht wenn sie wie Troeltsch am letzten Ende wesentlich in denselben Schuhen gehen wie wir[1]).

Aber ich will mich dabei nicht aufhalten; wichtiger ist, an einigen anderen Punkten, die Troeltsch besonders am Herzen liegen, zu zeigen, daß es sich so verhält, wie oben gesagt ward. Und da stelle ich die These voran, auf die es in den von ihm vorgetragenen religionspsychologischen Erörterungen hinausläuft. Sie lautet dahin, daß die Religion auf einer inneren Erfahrung von der Gottheit, auf einer Offenbarung in diesem Sinn beruht: deshalb dürfe auch von einer Selbständigkeit der Religion geredet werden, weil sie diesen ihr eigenthümlichen, inneren, objektiven Grund habe.

Ein merkwürdiges Resultat, wie mir scheint! Zunächst hat es jedenfalls mit Religionspsychologie nichts zu thun. Oder denn: der Satz bewegt sich so genommen auf dem gleichen Niveau, wie wenn einer in der Psychologie irgend etwas aus der Seele erklären und sagen wollte: das kommt von der Seele! D. h. es ist eine völlige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

Ja, wird man sagen, ist es denn aber nicht wahr, daß es die Religion nur giebt, weil der lebendige Gott sich zu den Menschen in Beziehung setzt? Ist es nicht wahr, daß sie etwas Selbständiges, von aller Kultur Unabhängiges ist? Wir antworten: gewiß es ist so; nur weil wir zu Gott geschaffen sind, haben wir Menschen Religion. Aber wenn wir das sagen, so ist das Glaubensüberzeugung. Wir haben es auf den Glauben

[1]) Um eines möchte ich nur bitten, nämlich nicht die Legende aufzubringen, daß ich den Spuren Feuerbachs folge. Als ich meine Untersuchungen machte und niederschrieb, hatte ich dessen Buch gar nicht gelesen. Als ich es später las, habe ich mich nur im Gegensatz dazu gefühlt. Daß nun Troeltsch, als er in theologischen Nöthen war, meine Sätze anders aufgefaßt und à la Feuerbach gedeutet hat, will ich mir gern gefallen lassen. Es ist immer wohlthuend, einem andern in der Noth geholfen zu haben. Ich möchte mich aber doch dagegen verwahren, mit den aus dieser seiner Noth herausgeborenen Phantasiegebilden dauernd belastet zu werden.

zu nehmen. Nicht ist das etwas, was man wissenschaftlich konstatiren oder woraus man etwas anderes wissenschaftlich erklären kann. Daß Troeltsch jenes Datum in diesen Zusammenhang einstellt, darin liegt der Fehler, das Abspringen in eine ganz andere Betrachtungsweise.

Oder denn, man will Metaphysik, geht von ihr aus oder zielt auf sie ab. Dann ist die Sache in Ordnung. Sobald die religionsphilosophische Erörterung auf diesen Boden gestellt wird, hat es einen guten Sinn, die Religion auf ein Einwirken der Gottheit in uns zurückzuführen. Versucht man dagegen, wie Troeltsch für sich in Anspruch nimmt, die psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen der Religion rein für sich zu analysiren, so kann man nie weiter kommen, als zu konstatiren, daß die Frommen von einer Einwirkung der Gottheit oder (auf den höheren Stufen) von einem Leben in Gott zu sagen wissen. Entweder empirische Analyse und am rechten Ort der Uebergang zum Standpunkt im Ideal d. h. zur persönlichen Ueberzeugung, zum Glauben — oder denn Religionslehre im Sinne der Metaphysik; ein Mittleres giebt es nicht. Und deshalb verhält es sich so wie behauptet wurde: Troeltsch stellt sich zwischen Thür und Angel, auf einen unmöglichen Standpunkt, er hat die wissenschaftliche Selbstbesinnung nicht so weit fortgesetzt, wie es die Aufgabe fordert.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Begriff, auf den er seine religionsgeschichtliche Betrachtung hinausführt. Das ist der Begriff von der Gottmenschheit der Religionsgeschichte. Zunächst schon ist dieser Name mißverständlich und irreführend. Nimmt man ihn, wie er lautet, so besagt er, daß in aller Religion auf vollendete Weise eine Mittheilung Gottes an den Menschen stattfindet. Niemand kann oder wird ohne nähere Erklärung einen anderen Sinn damit verbinden. Aber das ist natürlich nicht die Meinung von Troeltsch. Er will, wie die Sache fordert, innerhalb dieser Gottmenschheit der Religionsgeschichte für die großen Unterschiede des Mehr und minder Raum gelassen wissen. Aber dann würde er richtiger von einer der Religion überall zu Grunde liegenden Offenbarung Gottes reden, dem entsprechend, daß er die Thatsache der Religion aus einer solchen erklärt hat. Braucht

er den Ausdruck der Gottmenschheit, so kann er damit nur in letzter Instanz die Unterschiede der Religion indifferenziren und zu verstehen geben wollen, daß wir uns nicht auf den Standpunkt des Christenthums oder irgend einer bestimmten Religion sondern den der Religion überhaupt stellen sollen. D. h. er redet wieder wie einer, der die Sache mit Metaphysik aufs Reine bringen will. Und doch will er keine Metaphysik sondern lehnt sie ab.

Nehmen wir die These nun in dem Sinn, in dem Troeltsch sie selbst näher erläutert, und in welchem sie allein genommen werden kann, so besagt sie, daß aller Religion Offenbarung Gottes zu Grunde liegt. Das kann man dann wieder in demselben Sinn gelten lassen wie die andere These, in der die Thatsache der Religion auf Gott zurückgeführt wird. Dafür und dawider wäre gerade dasselbe zu sagen, daß der Glaube etwas der Art annehmen wird, daß der Satz aber nicht in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Erörterung gehört, wenn man diese nicht unter metaphysische Voraussetzungen stellt.

Hier habe ich aber noch ein anderes Bedenken. Stelle ich mich auf den Standpunkt des christlichen Glaubens, so kann ich mich nicht in die Beschränkung der Offenbarung auf die Religionsgeschichte finden. Alle geschichtliche Führung dient der Offenbarung Gottes. Und sie ist oft auf anderen Gebieten z. B. im sittlichen Leben viel evidenter als gerade in der Religion [1]). Die Beschränkung auf die Religionsgeschichte hat doch wieder nur Sinn, wenn man wie Biedermann eine intellektualistische Metaphysik als Voraussetzung nimmt und den religiösen Prozeß als die Wechselbeziehung des unendlichen und endlichen Geistes versteht, d. h. wieder wenn man Voraussetzungen macht, die Troeltsch ausdrücklich verwirft.

Endlich muß noch ein Wort über die Unterscheidung von Person und Prinzip gesagt werden, für die Troeltsch in Nr. 4 (VI S. 167 ff.) seiner Aufsätze eintritt, halb und halb wenigstens — offenbar hat er hierüber nichts eigentlich Definitives sagen wollen. Zuvor kann ich aber nur nochmals bezeugen, wie angenehm man

---

1) In diesem Sinne habe ich die allgemeine Offenbarung Gottes in der Geschichte aufs Nachdrücklichste hervorgehoben und betont. Daß Troeltsch Gegentheiliges von mir berichtet, verstehe ich nicht.

nach dem Vorangegangenen durch diesen vierten Aufsatz überrascht wird. Nach einer Religionspsychologie, die die Religion auf ein Einwirken der Gottheit in uns zurückgeführt hat, und einer geschichtlichen Betrachtung unter dem Stichwort „Gottmenschheit der Religionsgeschichte“ erwartet man etwas ganz anderes. In der That setzen jene Thesen einen schon bekannten aus der Philosophie oder Metaphysik entnommenen absoluten Maßstab voraus. Wir wollen es uns aber gern gefallen lassen, daß Troeltsch diese Konsequenz nicht zieht, daß es schließlich auf eine wieder unseren Bahnen sich annähernde Betrachtung hinausläuft.

Auch gegen die Art, wie das „Prinzip“ des Christenthums hier geschildert wird, habe ich nicht viel einzuwenden. Freilich kommt es darauf an, wie in der bestimmten Religion das Verhältniß von Gott, Welt und Mensch gedacht ist; freilich faßt sich dies in dem religiösen Gut zusammen „dem Herzen der Religion“, wie es hier von Troeltsch genannt wird. Und nicht minder gewiß ist, daß das Verständniß der Erlösung sich wieder an diesen Gedanken vom religiösen Gut anschließt. Aber warum denn nicht lieber sagen, daß die Idee vom höchsten Gut die maßgebende ist, und daß wir das Christenthum aus der in ihm leitenden Idee vom höchsten Gut zu verstehen haben? Das scheint mir der einfachste und sachgemäßeste Ausdruck für den Sachverhalt zu sein, wie auch Troeltsch ihn hier sieht und beschreibt.

Statt dessen meint er durchaus „Prinzip“ sagen zu sollen. So wichtig erscheint ihm dieser Ausdruck, daß er gelegentlich behauptet: was bei Schleiermacher u. a. die Lebensmacht des Christenthums, bei Ritschl u. a. das Evangelium heißt, „ist nichts anderes als das christliche Prinzip“. Genauer müßte es doch heißen: das nenne ich Troeltsch das christliche Prinzip. Denn was es wirklich giebt, ist doch das Christenthum als persönliches Leben, in dem Glaube, Gesinnung und Lebensordnung eins sind. Gewiß suchen wir uns nun den einheitlichen geistigen Inhalt dieser unserer Religion in bestimmten Ideen oder meinetwegen Prinzipien zu fixiren. Aber ob wir so oder so sagen, ist doch relativ gleichgiltig. Es braucht das nicht einmal auf einem sachlichen Unterschied der Auffassung zu beruhen.

Und doch ist es in diesem Fall nicht gleichgiltig. Denn an diesem Wort „Prinzip“ haftet nun einmal die Frage, ob wir im christlichen Glauben an einem Prinzip genug haben, oder ob es auf die Person des Erlösers ankommt. Wenn ich recht verstehe, will Troeltsch Letzteres nicht eigentlich verneinen. Es schwebt ihm der Gedanke vor, daß wir, indem wir die christliche Religion im Glauben für die absolute erklären, ihr auch einen Ursprung zuweisen, der sie über die Reihe hinaushebt, durch den sie eben die absolute ist. In der That, so steht die Sache, eins geht mit dem anderen. Wer wie Troeltsch jenes nicht lassen will, muß auch dieses entschlossen ergreifen. Nur durch das Wort „Prinzip“ ragt auch in diese letzte Betrachtung das Gespenst der metaphysisch begründeten Religionsphilosophie hinein. Und darum wäre es freilich besser, er würfe das Wort über Bord, statt sich darauf zu versteifen.

Recht verstanden ist die besondere Offenbarung Gottes in Jesus Christus, das, was wir in dem Satz von der Gottheit Christi zum Ausdruck bringen, die Existenzbedingung des Christenthums als der absoluten Religion. Und zwar füllt „die Person“ einen ganz anderen Ort im Zusammenhang aus als „das Prinzip“. Denn wenn wir uns, sagen wir also einmal: am Prinzip den eigenthümlichen geistigen Inhalt unserer Religion zum Bewußtsein gebracht haben, dann werden wir bald inne, daß es uns nicht bloß um Prinzipien oder Ideen, sondern um ewig Thatsächliches zu thun ist, daß wir uns selbst an das Prinzip nicht wagen dürfen, wenn uns in der Person nicht der Zusammenhang mit Gott verbürgt ist. —

Vermuthlich wird Troeltsch weiterhin versuchen, die von ihm vorgetragenen Gedanken einheitlich durchzuarbeiten, was ihm als Vorzug je der einen und der anderen Richtung erscheint, zusammenzufassen und einen „höheren“ Standpunkt über den beiden Richtungen zu gewinnen. Ich glaube nicht, daß es ihm gelingen kann. Es handelt sich hier um ein Entweder-Oder. Ich kann nur schließen mit der Hoffnung, daß sich die Gedanken von der christlichen Religion als der absoluten und damit von der Selbständigkeit des Christenthums bei ihm schließlich als die stärkeren erweisen werden.

Franziskus von Assisi und die Gründung des Franziskanerordens.

Nach einer Rede[1])

von

Alfred Hegler,

a. o. Professor der Kirchengeschichte in Tübingen.

In das Italien des 13. Jahrhunderts möchte ich Sie heute führen, in das sonnige Umbrien, vor das Bild eines Heiligen, den man den liebenswürdigsten des Mittelalters genannt hat: Franziskus von Assisi.

Es sind nun bald 40 Jahre her, da hat Karl Hase, der Jenenser Kirchenhistoriker, ein Büchlein geschrieben: Franz von Assisi, ein Heiligenbild. In seiner feinen Art hat er die „wunderbare Kreatur Gottes" gezeichnet, so, daß wenn der Heiligenschein verblich, nicht ein Zerrbild blieb, sondern ein bei aller Sonderbar-

---

[1]) Die Rede ist am 26. November 1895 in Tübingen am Damenabend der „Dienstagsgesellschaft" vor einem zum größten Teil aus Damen und Herrn der Universität bestehenden Auditorium gehalten worden. Für den Druck habe ich einige Abschnitte noch etwas weiter ausgeführt. Vielleicht ist ein solcher Ueberblick, wie er in der Rede für einen weiteren Kreis von Zuhörern versucht worden ist, auch den Lesern dieser Zeitschrift willkommen. Ich erfülle noch eine Pflicht des Dankes, wenn ich auf einige Veröffentlichungen der letzten Jahre hinweise, die sich eingehender mit Sabatiers Werk über Franz beschäftigen und die mir vielfach den Weg gewiesen haben, vor allem K. Müller's Recension in der Theol. Lit.-Zt. 1895, S. 180ff. und F. Loofs Artikel in der Christlichen Welt 1894, Nr. 21, 27—29; ferner die Artikel von H. Thode im Oktoberheft der Preußischen Jahrbb. 1895 und von A. Chroust in der Beilage zur Allg. Z. 1894, Nr. 115—118.

keit edles Menschenbild. Zugleich war das kleine Büchlein bahnbrechend für eine geschichtliche Auffassung des Heiligen. Wenn die Geschichte an die Arbeit geht, einen Heiligen abzukonterfeien, so findet sie das Feld schon besetzt von ihrer älteren, phantasievolleren Schwester, der Legende. Mit dem heiligen Franz hat sich die Legende besonders Mühe gegeben und so viel kleine und große, zierliche und groteske Bilder von ihm entworfen, daß die Zeichnung der Historie daneben dürftig und kahl erscheinen möchte. Jesuitische Gelehrsamkeit hat zwar schon im 18. Jahrhundert in dem großen Sammelwerk, den Akta Sanktorum der Bollandisten, die Kritik vorbereitet, aber erst auf protestantischem Boden konnte sie mit voller Unbefangenheit zu Ende geführt werden. Das hat Hase unternommen. Sein Büchlein ist ein fortwährendes Zwiegespräch zwischen Legende und Geschichte, und ich finde, eben dieses Zwiegespräch macht das Büchlein anziehend. Wir erhalten nicht ein fertiges Bild, sondern sehen dem Künstler zu, wie er Strich um Strich arbeitet und überlegt, auf welchen Zug die geschichtliche Darstellung verzichten muß uud welchen sie benützen darf. Die Legende tritt zur Seite, aber ihre Poesie umsäumt noch im Scheiden das historische Bild. So hat Hases Buch bleibenden Wert: es ist ein Meisterwerk der religiösen Darstellung und Kritik.

Aber die Forschung über Franziskus ist inzwischen weit vorwärts geschritten, wenn ich recht sehe vor allem in drei Stücken.

Einmal sind neue Quellen für eine Biographie zugänglich geworden, bisher unbenützte alte Lebensbeschreibungen, Chroniken, Dokumente verschiedener Art. Auch die Italiener, denen der Staatsmann und Philosoph Ruggero Bonghi eine Biographie des Franziskus geschrieben hat, haben dabei tüchtig mitgearbeitet. Sodann hat man versucht, das Bild des Heiligen in einen größeren Rahmen hineinzustellen, während Hase sich an die Persönlichkeit selbst gehalten, den Hintergrund der Zeit nur angedeutet hat. Es ist darauf hingewiesen worden, wie das Wirken des Franziskus mit den großen Umwälzungen auf sozialem Gebiet, dem Emporsteigen der städtischen Kultur, der Erstarkung eines selbständigen Bürgertums, in Zusammenhang steht. Der Forscher, der darauf

aufmerksam gemacht hat, der Kunsthistoriker Henry Thode, hat in einem umfassenden geistvollen Werk, in dem auch der Charakter des Franziskus von neuen Seiten beleuchtet wird, die Anregungen untersucht, die sein Wirken der italienischen Kunst gegeben hat. Ebenso sind die gleichzeitigen religiösen Bewegungen genauer durchforscht worden. Es ist dabei zu Tage getreten, wie in dieser ganzen Zeit eine Unruhe durch die Laienwelt geht, ein Streben nach einer Laienreligion; da und dort Versuche, Vereinigungen von Laien zu bilden zu religiösen Zwecken oder doch mit religiöser Grundlage, oft im Widerspruch gegen den Klerus und immer von diesem mit Mißtrauen betrachtet.

Der wichtigste Fortschritt besteht darin, daß wir seit Hases Buch durch eine ganze Anzahl von Veröffentlichungen protestantischer und katholischer Forscher genaueren Einblick gewonnen haben in die älteste Geschichte der Stiftung des Franziskus, des Franziskanerordens — in die älteste Geschichte, d. h. aber in den Ursprung der schweren Kämpfe, welche die Mitglieder dieses Ordens unter sich und viele von ihnen auch mit der Kirche und dem Papsttum entzweit haben. Ich darf darüber sofort ein Wort sagen, es steht in nächstem Zusammenhange mit dem, wovon ich reden will.

Wir nennen den Franziskanerorden einen Bettelorden. Der Sinn ist ursprünglich nicht bloß, daß der einzelne Bruder allem Besitz entsagt und in der Regel, was er zum Leben notwendig hat, erbettelt, sondern auch, daß der Orden selbst auf allen und jeden Besitz verzichten soll. Blieb der Orden dieser ursprünglichen Bestimmung getreu, so mußte er auf ein Machtmittel ersten Rangs verzichten und doch war im Orden von Anfang an dieses Streben nach Macht entwickelt und wurde auch von der Kirche gefördert, die sich des Ordens zur Durchführung ihrer Aufgaben bedienen will — sobald die Bettelorden auftreten, erscheinen sie als Verbündete der Päpste. Ueber dieser Frage gehen die Richtungen im Orden auseinander: also ein Kampf um den Sinn und die Ausdehnung des Prinzips der Armut im Orden, ein Ringen zwischen dem ursprünglichen Ideal und den Anforderungen der mächtig entwickelten Gemeinschaft. Dieser Kampf ist Jahrzehnte lang mit

größter Heftigkeit geführt worden, bald war die strenge Partei obenan, die Eiferer, die alten Genossen des Franziskus und ihre Nachfolger in den Eremitorien Mittelitaliens und Südfrankreichs, bald die gemäßigte — nennen wir sie die politische Richtung; bald stellt die eine den Ordensgeneral, bald die andere, ganz überwiegend die letztere. Der Gegensatz ist dadurch noch schärfer geworden, daß bei der strengen Partei prophetische Ideen Aufnahme gefunden haben, wie sie in Italien im 13. Jahrhundert verbreitet sind, Prophezeiungen des italienischen Propheten Joachim von Floris und seiner Schüler, in denen das Gericht über die verweltlichte Kirche eine Hauptrolle spielt. So kam es, daß die extremen Franziskaner und Armutsapostel als Ketzer verfolgt worden sind. Viele sind auf dem Scheiterhaufen der Inquisition gestorben, noch in den Flammen zu ihrem Heiligen und Vater schreiend, als dessen echte Söhne sie sich fühlen, Märtyrer für seine Lehren. In einer anderen Phase des Streits, hundert Jahre nach dem Tode des Franziskus, haben die Häupter des Ordens selbst dem Papst den Gehorsam gekündigt und sind zu Ludwig dem Baiern geflüchtet, um gemeinsam mit ihm den Papst zu bekämpfen — die Welt sah erstaunt das Kaisertum und das rebellische Mönchtum im Bunde gegen den Papst. Erst spät ist es der Kirche gelungen, die Empörung zu dämpfen und auch dann war der Zwiespalt nicht völlig ausgeglichen.

Von da aus hat man sodann das Leben des Franziskus selbst durchforscht und untersucht, wie sich seine eigenen Ideen zu diesen Gegensätzen in seinem Orden verhalten, welche Veränderungen schon zu seinen Lebzeiten mit der Ordensregel vor sich gegangen sind. Es sind die Forschungen Karl Müllers, die darauf ganz neues Licht geworfen haben. Ueber alledem ist das bloß biographische Interesse zurückgetreten vor dem umfassenderen Thema, der ältesten Geschichte des Ordens.

Da ist vor zwei Jahren ein französisches Werk erschienen, das, so jung es ist, schon eine höchst interessante Geschichte hat. Es hat in Frankreich ein Aufsehen gemacht wie selten ein Buch, doppelt selten ein theologisches. Seit Renan ist kein theologischer Schriftsteller in Frankreich mit so viel Feindschaft auf der einen,

so viel Enthusiasmus auf der anderen Seite begrüßt worden. Der Papst hat dem Verfasser erst seinen Segen geschickt zum Dank für die Uebersendung; kurz darauf, als man in Rom das Buch sich etwas näher besah, ist sein Name auf den Index der verbotenen Bücher gewandert. Der Verfasser ist Paul Sabatier, in den achtziger Jahren französischer Geistlicher in Straßburg, als er das Buch schrieb, protestantischer Pfarrer in einem kleinen Orte des Departements Ardèche. Sie merken es dem Buche gewiß nicht an, daß sein Verfasser der Kirche Calvins entstammt, es könnte ebensogut von einem freisinnigen Katholiken geschrieben sein. Der Gegenstand des Buches ist: „Vie de S. François d'Assise".

Vor mir liegt ein Brief des Verfassers, in dem er auf das Buch aufmerksam macht und von seinen Triumphen berichtet. Als Einlage ein Schreiben von Alphonse Daudet an Sabatier, ein Hymnus auf das Buch, in dem er bekennt, es über Renans Leben Jesu zu stellen. Ein Hymnus neben vielen ähnlichen. Sabatier hat in jenem Brief geschildert, wie sein Buch eine mächtige, nicht bloß literarische, sondern auch religiöse Bewegung in Frankreich hervorgerufen habe, wie täglich kleine und große Zeitungen Artikel darüber bringen, wie er auf Grund des Buches mit literarischen Größen, wie eben mit Daudet in einen „rapport religieux" getreten sei. So pathetisch diese Schilderungen sind, die ungewöhnliche Wirkung des Buches in Frankreich steht fest.

Ich bin an dieses französische Gegenstück zu Hase mit Vorurteil herangetreten. Nachdem ich es gelesen habe, muß ich gestehen: ich begreife den Beifall, den es in Frankreich gefunden hat. Es ist ein glänzendes literarisches Erzeugnis. Sabatier ist ein Schüler Renans, dessen sich der Meister nicht schämen darf. Wie Renan nach Syrien, ist er nach Italien gegangen, um Land und Leute seines Helden kennen zu lernen. Wie Renan verfügt er über eine historische Phantasie, die ein wunderbares Leben in die Vergangenheit bringt uud wie dieser über eine hinreißende Kraft der Darstellung. Der Glanz landschaftlicher Schilderungen wetteifert mit der Feinheit der psychologischen Analyse. In den meisten Partien ist das Buch spannend wie ein

Roman. Und das Merkwürdigste: die kritische Grundlage fehlt nicht; so elegant der Bau sich ausnimmt, er ist gestützt durch eine ganze Anzahl schwieriger Einzeluntersuchungen, die in mühevoller Arbeit mit vollendeter Beherrschung des Materials und feinem historischem Takt ausgeführt sind. Die Quellen sind zum Teil richtiger verwertet, ausgiebiger benützt, als bisher je geschehen ist.

Mit diesem Werk ist die Persönlichkeit des Franziskus wieder mächtig in den Vordergrund getreten. Weite Kreise, zumal in Frankreich, wo ein Essay Renans über Franz keinen Ersatz für das bot, was Hases Schilderung den deutschen Lesern gab, sind erst durch Sabatier darauf aufmerksam gemacht worden, wie viel menschlich Schönes und Interessantes in dem Heiligen steckt. Auch die gelehrte Forschung hat durch das Buch neue Anregung erhalten. Man kann freilich heute schon sagen: ein Abschluß ist auch das nicht. Bei genauer Prüfung ist für deutsche Empfindung der Phantasie zu viel eingeräumt, der Unterschied zwischen Geschichte und Legende droht nicht selten wieder zu verschwinden, die moderne Reflexion verwischt die scharfen Umrisse des alten Heiligenbildes. Sabatier hat der Versuchung nicht widerstanden, die Religion des Franziskus dem Geschmack seiner Leser dadurch näher zu bringen, daß er sie in Poesie auflöst. Auch hat ihm die Begeisterung für seinen Helden fast alles historische Maß und Urteil geraubt. Hase läßt den Leser den Abstand nie vergessen, der uns von dem Heiligen und der Welt, in der er lebt, trennt: eine leicht ironische Färbung der Darstellung, ein kurzes Wort der Reflexion, häufig nur der enge Anschluß an die Worte der Legende erinnert daran, wie fremdartig uns trotz allem der Heilige Umbriens ist. Er bringt uns sein Bild nahe, aber immer doch als Historiker. Sabatier dagegen kann nicht oft und eindringlich genug sagen, wie modern sein Held ist, wie sehr sich seine Ideen mit unseren höchsten Idealen berühren und die schwersten Probleme unserer Zeit lösen, wie Sankt Franziskus ein Heros sozialer Arbeit ist, seine Religion im Grunde ganz individualistisch, frei von der Kirche und ihren Dogmen, wie sein Glaube nichts anderes verkündigt als die tiefsten Offenbarungen einer pantheistischen Mystik. Zu gleicher Zeit wie Sabatier haben auch andere fran-

zösische Gelehrte in der Franziskuslegende interessante moderne Probleme gefunden: im selben Jahr ist von einem französischen Mediziner, A. Bournet, erschienen: „S. François d'Assise, Étude sociale et médicale", eine Schrift, die neben der Sabatiers fast gar nicht beachtet worden ist und allerdings auch, obwohl in einzelnen Untersuchungen nicht uninteressant, im Ganzen die Erwartungen enttäuscht. Aber Sabatier sieht im Leben des Franziskus nicht bloß ein Ringen mit Fragen, welche die Aufmerksamkeit des modernen Menschen auf sich ziehen müssen, er giebt seine Darstellung gleichsam als eine Lösung für die Probleme unserer Tage, wie ein „neues Evangelium". So wird aus der protestantischen Wallfahrt nach Assisi, an der uns Hase teilnehmen läßt, bei Sabatier ein Pilgerzug der Schaaren, die mit der Kirche zerfallen in den ästhetischen Reizen einer modernen Mystik Befriedigung für ihr Gemütsleben suchen. In dieser Schwärmerei fühlt sich Sabatier eins mit den Geistessöhnen des Heiligen, die er in den Bergen von Umbrien und Toskana besucht hat und hebt den Unterschied der Zeit und des Glaubens und alles, was uns den Heiligen fremd erscheinen lassen kann, nach Kräften auf. Gerade da, wo seine Schilderung, poetisch angesehen, am schwungvollsten und ergreifendsten ist, wo er darstellt, wie die ursprüngliche Idee des Franziskus noch zu seinen Lebzeiten verkümmert, wie der Geist des Heiligen getötet wird, während die Kirche den Leib des Sterbenden und des Toten mit den höchsten Ehren umgiebt, — eben da wird die Forschung auch bei Sabatier nicht stehen bleiben. Sie wird der Geschichte wieder zum Recht verhelfen, diesmal nicht gegenüber der alten Legende, sondern gegenüber — dem modernen Roman.

Doch — schon höre ich den Heiligen zürnen, daß ich mein Gelübde nicht halte, Sie nach Frankreich führe statt nach Italien, in einen modernen Salon, statt in das ehrwürdige Mittelalter, zu toten Büchern, statt zu einem lebendigen Heiligen. Gewiß! er hat Recht und rasch will ich nun von dem Heiligen selbst reden. Allein in welcher Gestalt soll er uns weiter erscheinen? Ein Blatt, das ich kurz aufgeschlagen habe, versprach besonders tiefen Sinn: — vielleicht haben Sie es schon erraten? — Was ist die Idee

der Stiftung des hl. Franz, was hat er gewollt und was ist daraus geworden? Der Heilige als Ordensgründer ist es, um den sich unsere Erzählung gruppieren soll, oder, daß ich es noch deutlicher sage, wir suchen Antwort auf die Frage: Entspricht das, was der Orden geworden ist, der mächtige Bettelorden mit seinen Tausenden von Mitgliedern, mit seiner weltbeherrschenden Stellung — entspricht das der Absicht des Stifters? Auf diesem Weg erhoffen wir Einsicht auch darein zu gewinnen, wie die Konflikte, die den Orden und die ganze Kirche erschüttert haben, in der ursprünglichen Idee und dem Charakter des Franziskus begründet sind.

Wir suchen zuerst die Idee des Franziskus in ihren Wurzeln zu fassen, in der Geschichte seiner Bekehrung. Zwei entscheidende Ereignisse sind herauszuheben, die wieder scharf von einander zu trennen sind: Der Anfang seiner Bekehrung und der Anfang seines öffentlichen Wirkens im freien Bund mit einigen Brüdern. Beide treten viel weiter auseinander, als wir zunächst denken: das eine fällt wahrscheinlich in das Jahr 1206, in das 28. Lebensjahr des Franziskus, das andere erst 1209. Die Zwischenzeit ist durch ein Suchen und Tasten nach seinem Lebensziel ausgefüllt. Nicht mit einem Mal hat er dieses gefunden. Es ist nicht einmal möglich, mit voller Bestimmtheit anzugeben, was der Akt seiner Konversion gewesen ist, so ausführlich auch die ältesten Quellen davon reden. Drei oder vier verschiedene Scenen giebt es, die man als den Beginn seiner Bekehrung voranstellen kann. Für die Sache macht diese Unsicherheit in der Reihenfolge nicht allzuviel aus. Denn im Grund handelt es sich immer um ein und dasselbe: um den Uebergang von dem Dienst weltlicher Ideale zu dem Dienst des göttlichen Lebens, in dem er Frieden gefunden hat. Wichtig ist, zu wissen, daß dieser Uebergang allmählich geschehen ist, daß Franz nicht in einem raschen Entschluß, sondern durch eine längere Kette äußerer und innerer Erlebnisse zum Ziel gekommen ist. Während seine Frömmigkeit in ihrer Vollendung als ein Ganzes erscheint, innerhalb dessen ein Zug den anderen fordert, ist ihm in diesen Jahren der Entscheidung das neue Leben allmählich aufgegangen; es ist wie die Entdeckung eines neuen Landes, Stück um Stück.

Das erste ist, daß ihm die Lust an seinem leichtsinnigen Jugendleben vergeht. Durch die Städte Umbriens zogen in jenen Jahren die Troubadours, ihre neuen, hier nie gehörten Weisen zauberten das Bild eines idealen, von Poesie erfüllten Rittertums vor die Seele. Das war das Ideal der Jugend des Franziskus; sein Ehrgeiz wie sein poetisches Gemüt fanden darin Befriedigung. Er selbst ist nicht ritterlichen Standes gewesen. Sein Vater Pier Bernardone war ein reicher Kaufmann, ein Tuchhändler in Assisi. Zum väterlichen Geschäft wird er erzogen. Der verwöhnte Sohn liebt es, den Ritter zu spielen. Wie ein junger Prinz lebt er, an der Spitze einer übermütigen Schaar durchzieht er bei Tag und Nacht die Straßen Assisis, zu verschwenderischen Mahlzeiten sammelt er die Genossen, der Rädelsführer bei ihren tollen Streichen, herausfordernd in seiner Fröhlichkeit, auffallend in seiner Tracht. Man sah ihn wohl eines Tages in einem Gewand umherstreifen, in dem besonders kostbare und ganz wertlose Stoffe wunderlich zusammengeflickt waren. Er liebt es, die Augen der Mitbürger auf sich zu ziehen, ein Narr seiner Eitelkeit. Größeres stand im Hintergrund, hochfliegende Pläne einer glänzenden kriegerischen Zukunft. In Perugia sitzt er ein Jahr lang gefangen, zusammen mit einigen Adligen seiner Heimatstadt; ein Bürgerkrieg in Assisi, eine jener kleinen Revolutionen, wie sie in diesen italienischen Stadtrepubliken an der Tagesordnung waren, hatte der Nachbarstadt Gelegenheit zur Einmischung gegeben, unter den besiegten Verteidigern Assisis war auch Franz. Die anderen sind im Kerker niedergeschlagen, er ist fröhlich: „Was denkt ihr von mir? die ganze Welt wird mich noch verherrlichen!" Und noch einmal später ist er nahe daran, seinem Ideal zu folgen, er will sich einem Grafen anschließen, der nach Apulien geht, um unter Walther von Brienne für Papst Innocenz zu kämpfen. So leidenschaftlich ist sein Verlangen nach kriegerischer Ehre, daß ihm im Traum das väterliche Haus erscheint, nicht mehr von Tuchballen angefüllt, sondern mit ritterlichen Rüstungen, mit Schildern und Lanzen behangen, dazu die Stimme: dies soll Dein und Deiner Krieger sein!

Franz ist nicht über das nahe Spoleto hinausgekommen; warum sein Heereszug ein so schnelles Ende gefunden hat, läßt

sich nicht mehr sagen. Sabatiers Vermutung, die adligen Genossen möchten in Spoleto dem hochmütigen Emporkömmling so bitter mitgespielt haben, daß er den Heereszug aufgab, wird wenig Anklang finden. Mehr für sich hat die Annahme, daß die vorzeitige Umkehr schon eine Wirkung des neuen Geistes gewesen ist, der in sein Leben eingriff.

Gewiß ist: mitten in diesem ritterlichen Leben ist das Gefühl der Vergänglichkeit, der Leere dieses ganzen Treibens über ihn gekommen. Wie es mit solchen Stimmungen geht: von kleinen zufälligen Ereignissen emporgetrieben, tauchen sie auf, dann wieder unter, um verstärkt wiederzukehren. Feste Gestalt gewinnt die veränderte Richtung des Lebens erst dann, wenn sich über die wechselnde Empfindung ein Entschluß des Willens erhebt. Langsam hat der Gedanke Gewalt über Franz gewonnen, ob er nicht vielmehr ein Ritter Gottes werden soll. Eine Probe muß entscheiden, ob sein Entschluß dem neuen Ritterdienst sich zuwendet. Wie er in seinen Gedanken das Land durchreitet, begegnet er nahe bei Assisi einem Aussätzigen. Die Krankheit muß damals besonders stark in Mittelitalien verbreitet gewesen sein, überall in seiner Lebensgeschichte begegnen uns Leprosenhäuser. Ihm steckt der Abscheu vor den von Gott Geschlagenen tief im Blut, in weitem Bogen hat er bisher die Häuser umritten, und nur durch Mittelspersonen ihnen Almosen zukommen lassen. Auch diesmal überfällt ihn der Ekel. Er will das Pferd wenden, da kommt die Reue, der Streiter Gottes schämt sich vor sich selbst, er steigt vom Pferd, giebt dem Aussätzigen Geld und küßt ihm die Hand wie einem Priester. Noch mehr: er geht in das Hospital und lebt eine kurze Zeit ganz bei den Aussätzigen, sie pflegend und ihnen dienend. Da empfindet er eine Fröhlichkeit, wie er sie nie empfunden hat; ein Stück seines neuen Lebens hat er gefunden: die Selbstüberwindung in der Liebe, die den Elenden dient. Darum hat er in einem merkwürdigen Schriftstück, das uns, gewiß echt, von ihm erhalten ist, in seinem Testament, diese Erfahrung als Anfang seiner Buße bezeichnet, und auch noch in einer der ältesten Quellen, in der Legende der drei Genossen, schimmert durch, daß diese Begegnung mit dem Aussätzigen für sein Leben entscheidend war. Die

Probe war gelungen: was er bisher als bitter und unmöglich verabscheut hatte, war ihm jetzt eine Quelle der süßesten Freude, die Leib und Seele durchströmte.

Dicht daneben liegen weitere neue Erfahrungen. Ein zweiter Teil seines neuen Lebens arbeitet sich heraus: die Armut. Solange er sich noch in ritterlichem Thun gefiel, hatte er auch Almosen gespendet. Es gehörte zu den vornehmen Passionen, eine gedankenlos geübte Gewohnheit. Aber wie er ernster wird, wie ihn die innere Unruhe umtreibt, lernt er die Armen anders ansehen. Das Leiden der Kreatur, der Brüder und Schwestern ringsum, drängt sich seiner feinfühligen Natur auf. Er merkt, wie die wunderbare neue Fröhlichkeit doch nur deshalb in ihm erwacht, weil sie durch die Freude geweckt wird, die in dem beschenkten Armen aufleuchtet. Das Geld hat nie an seiner Hand gehaftet, der Verschwender aus Uebermut verwandelt sich in einen Verschwender aus Mitgefühl. Von Jugend auf an den Reichtum gewöhnt, schärft er seinen Blick für die Not. Durch den Reichtum ein Sünder, wird er erlöst durch die Armut. Nicht lange darf er die Armen suchen. Die Kämpfe der Parteien, die Italien zerreißen, die sich von dem großen Kampfplatz, auf dem Papst und Kaiser streiten, fortpflanzen in jede Landschaft, in jede Stadt hinein, haben überall Armut geschaffen, um so fühlbarer, als daneben der Reichtum und der Luxus sich stärker als je in den Städten anhäuft. Es ist nicht die gemeine alltägliche Armut, die in Franziskus ihren Freund und Retter findet, es sind ungewöhnliche Notstände, es ist die ganze Welt um ihn, zerrissen von sozialen Gegensätzen, beunruhigt von neuen Gestaltungen des öffentlichen Lebens, von einer Kultur, die den ererbten Besitz unsicher macht und das Alte zersetzend und alle Werte verschiebend ohne Ende hereinströmt — eine Welt, die nach Hilfe im Großen und Kleinen schreit. Den Bedrängten gleich zu werden, schien der einzige Weg zur Hilfe — er war es ohne Zweifel für ihn, dem die Hilfe nicht in einem neue Ordnungen schaffenden Gedanken, sondern im unerschöpflich tiefen Mitgefühl schlummerte. Und zugleich war die Armut der Stand, der am sichersten den Beruf, Gott zu dienen, in sich schloß. Sie machte ihren Jünger von den Menschen, von

der Welt frei und weihte ihn zum Knecht Gottes. Schon längst gehörte ein armes Leben zum Ideal der Frömmigkeit, Armut war eines der drei Mönchsgelübde. Aber Franziskus hat dieses Ideal neu, persönlich, von innen heraus geschaffen. Die erste Ueberlegung, die er hier anstellt, fällt in die Zeit vor der Bekehrung, aber sie geht schon aus dem geschärften Sinn für Gottes Ehre hervor. Ein Armer tritt in den väterlichen Laden ein und erbittet sich um der Liebe Gottes willen ein Almosen. Franz verweigert es — da kommt ihm der Gedanke: hätte jener für einen mächtigen Grafen oder Baron etwas gefordert, so würdest du es ihm sicher gegeben haben. Dem König der Könige verweigerst du es? Er nimmt sich vor, niemand fortan abzuweisen, der im Namen Gottes ihn bittet. Das war einer jener einfachen Entschlüsse, die dadurch so große Tragweite erhalten haben, daß Franziskus sie mit zäher Beharrlichkeit, unbeirrt durch alle Enttäuschung und oft in der Not erfinderisch durchgeführt hat: er hat lieber ein Stück seiner Kutte losgerissen und weggeschenkt, als einen Armen unerhört ziehen lassen. In dem Armen tritt ihm Gott nahe — ohne Ehrenbezeugung kann man ihm nicht begegnen, die Ehre gebührt ihm, selbst wo die Hilfe nicht möglich ist.

Zwei andere Bilder, die das Aufleben des Armutsideals in Franziskus beleuchten. Als er schon an sich irre geworden ist, ziehen ihn die fröhlichen Genossen noch einmal in ihren Kreis, sie erwählen ihn, wie in früheren Tagen, zum Haupt bei ihrem Gelage. Nach dem Fest durchziehen sie singend die Stadt. Franziskus zieht mit, als Symposiarch in der Hand den Stab haltend. Plötzlich bleibt er zurück, in tiefem Sinnen. Eine Fröhlichkeit durchströmt ihn, daß er nicht reden und sich nicht bewegen kann. Die Gefährten rütteln ihn auf: woran denkst du? willst du heiraten? Wie ein Blitz bricht es aus ihm hervor: „Ihr habt Recht, eine edlere, schönere, reichere Braut, als ihr je gesehen habt!“ Es war die Armut, der sein Herz gehört, wie eine Herrin, eine Königin erscheint sie ihm, deren Dienst das Leben kostbar macht. Ein andermal ist er in diesen Jahren nach Rom gepilgert. Mit Erstaunen sieht er die bescheidenen Opferspenden in Sankt Peter am Grab des Apostelfürsten. Er wirft all sein

Geld hin, so daß sich die Umstehenden über das reiche Opfer wundern. Dann aber tauscht er sein Gewand mit einem Armen. Im Bettlerkleid sitzt er auf den Stufen der Kirche und bettelt einen Tag lang in französischer Sprache um Almosen. Es ist der heimliche Genuß einer ihm noch verbotenen süßen Frucht.

Das alles waren nur Vorübungen für den künftigen Beruf, nicht einmal die schwersten. Das Schwerste war der Bruch mit dem Elternhaus. Diesen zu vollziehen gehört zu den ständigen Forderungen an jeden, der Heiliger werden will, zu dem durch Evangelienworte und die alten Vorbilder festgestellten Programm des Heiligenlebens. Aber besonders scharf hat ihn unser Heiliger vollzogen, seine exzentrische Art tritt dabei hervor, die schroffe Abkehr von allem, was er als Hindernis seiner Bestimmung ansieht. Auch das ist Religion im Sinn des Mittelalters, das Hassen und Lassen der Eltern, als ein Bestandteil des evangelischen Lebens. Der alte Bernardone ist bekümmert um den Sohn, aus dem nichts Tüchtiges werden will, der statt seinem Geschäft nachzugehen, planlos und nutzlos in der Welt umherschweift. In den Sonderbarkeiten des werdenden Heiligen sieht er nichts als Narrheit oder eine neue schlimmere Form des alten Leichtsinns. Auch anderen ist Franziskus damals als ein Verrückter erschienen. Wie er aus seinem Versteck wieder einmal nach Assisi kommt, verfolgt ihn der Hohn der Einwohner durch die Gassen, als Narren hetzen sie ihn durch die Stadt und werfen ihn mit Steinen und Koth. Als ein Kranker mochte er auch dem nüchternen Beobachter gelten, abgezehrt von Entbehrung und inneren Kämpfen, von einer Glut erfüllt, die ihn nicht ruhen läßt, von einer Fröhlichkeit, die ihr Geheimnis nur in Rätselworten preisgiebt. Franziskus hat nicht hier allein, er hat oft in seinem Leben dieses merkwürdige Zwischengebiet betreten, in dem die religiöse Erregung krankhafte Formen annimmt, ohne doch in volle Krankheit des Geistes überzugehen. Ja, ein ganzer großer Teil seines inneren Lebens spielt sich im Halbdunkel dieses Gebiets ab. Und doch liegen dicht daneben wieder Aeußerungen eines so reinen, gesunden Empfindens, Offenbarungen einer Seele, in welche die Dämonen wohl immer einbrechen wollen,

in der aber das Licht der Gottesliebe über alles Wirre und Trübe siegt.

Genug — sein Vater hört von diesen Scenen; es giebt vollends den Ausschlag, daß Franz in Foligno Tuchballen und Pferd verkauft hat, um die Kirche Sankt Damian bei Assisi zu restaurieren. Mit Gewalt, mit Drohungen, dann mit Schlägen sucht er den Sohn zurechtzubringen. Es kommt zuletzt zu einer Verhandlung vor dem Bischof von Assisi: da verzichtet Franziskus auf alles Geld, das er vom Vater noch hat, er wirft dem Vater selbst seine Gewänder vor die Füße. „Bis jetzt habe ich gesprochen: Vater Pier Bernardone, jetzt will ich sagen: Vater unser, der du bist in den Himmeln." Es ist die Scene, die Giotto in den Fresken der Oberkirche in Assisi verewigt hat: zur Linken der Vater, die geretteten Gewänder in der einen Hand, die andere holt zum Schlag gegen den Sohn aus und wird von den umstehenden Bürgern zurückgehalten; dem Vater gegenüber der Heilige, wie ihm eben der Bischof einen Mantel umwirft, seine Blöße zu decken, er selbst ganz weltentrückt, die Hände zum Himmel erhoben, des irdischen Vaters vergessend, indes von oben der himmlische Vater ihm die Hand bietet. Franziskus hat doch schwer an der Verbannung aus dem Vaterhaus getragen. Die Legende erzählt, daß er einen alten Mann als Vater angenommen habe, dieser soll ihn segnen, wenn sein leiblicher Vater ihm flucht.

Damit hat Franziskus sich freie Bahn für seine eigentümliche Bestimmung geschaffen. In allen Punkten knüpft dieses neue Leben, das sich mühsam durchringt, an das feststehende Ideal der mittelalterlichen Frömmigkeit an. Aber es ist eine selbständige Anknüpfung, nirgends wie bei anderen Heiligen, die mechanische Nachahmung eines fremden Vorbilds, sondern alles das Erzeugnis eigenen, persönlichen Erlebens. Indem Franz mit der Welt bricht, tritt er nicht in ein Kloster ein. Das Mönchtum, wie es bis dahin sich entwickelt hat und soweit es in seinen Gesichtskreis fällt, entspricht seinem Ideal nicht. Wenn er von Assisi hinaufblickte, sah er auf dem Berg, der die Stadt beherrscht, dem Monte Subasio, ein Benediktinerkloster. Die meisten klösterlichen Stiftungen, die es bis dahin gegeben hat, sind aus der Benediktiner-

regel hervorgegangen. So verschieden sie sind, trugen sie doch damals in Italien alle denselben Grundcharakter: die Insassen führten ein Leben der frommen Beschauung; das Schwergewicht liegt in diesem Mönchsleben darin, daß es vor der Berührung mit der unreinen Welt und mit den Sorgen des gemeinen Lebens behütet. Dies ist auch da der Fall, wo, wie in manchen Einsiedeleien Italiens durchaus nicht ein behagliches Leben, sondern harte Büßung angestrebt wird. Vom lebendigen Volksleben ist das italienische Mönchtum vor Franziskus fast ganz losgelöst. Die Klöster stehen für sich: die Mauern, die sie einschließen, ihre Entfernung von den Städten, die Selbständigkeit ihrer Lebensordnung — alles weist darauf hin, daß sie sich von der übrigen Welt abschließen; sie erheben den Anspruch auf eine ruhige aber angesehene Stellung in der Welt, auf Frieden in der allgemeinen Friedlosigkeit; die meisten tragen einen aristokratischen Charakter an sich und noch mehr als von den Gründungen, die aus der Regel Benedikts herausgewachsen sind, gilt das von den Mönchsgesellschaften, die aus Klerikern sich zusammensetzen und die Regel Augustins zu Grund legen. Die Klöster sind Burgen, wer sich in sie flüchtet, ist gesichert und geehrt, aber in das Leben des christlichen Volks greifen die Mönche nur selten und ohne festes Prinzip ein. Franziskus hat das nicht gewollt, er hat sich langsam seinen eigenen Weg gesucht. Auch kein Priester hat ihm diesen Weg gezeigt. Wenn er armen Priestern Geld bringt zur Ausschmückung ihrer Kirchen, so fragt er doch nicht sie um Rat, sondern Gott. Daß er sich je und je bei dem Bischof von Assisi Rats erholt, behauptet die Legende der drei Genossen, die im übrigen die Selbständigkeit seiner Entwicklung klar hervortreten läßt; es ist wohl nur Höflichkeit, daß sie das beifügt, geschichtlich ist es nicht.

Ein einziger Freund spielt eine Rolle in der Bekehrungsgeschichte, die Legenden nennen keinen Namen — Sabatier hat ohne genügende Begründung auf einen Mann geraten, den wir noch kennen lernen werden, auf Elias von Cortona —; aber auch er wartet außen an der Grotte, während Franziskus innen allein mit Gott und den Dämonen kämpft, von seinem vergangenen

Leben sich löst und das Dunkel seines künftigen zu lichten sucht. Es ist ein Wiederschein der Wirklichkeit, wenn die Legenden Franz so oft und so inbrünstig Gott anflehen lassen, er möge ihm seinen Willen kundthun; und ebenso ist es eine richtige Erinnerung, wenn Franz im Testament alle die einschneidenden Veränderungen in seiner Bekehrung unmittelbar auf Gottes Wirken zurückführt: „Der Herr gab mir den Anfang des Bußethuns . . ." „Der Herr gab mir Glauben . . ." Und die Legende der drei Genossen, die freilich in der ganzen Bekehrungsgeschichte die Entdeckung des Armutsprinzips etwas einseitig voranstellt, hat doch darin Recht, daß sie die Selbständigkeit seiner Entwicklung in der Stellung zur Armut konzentriert und sagt: es war damals bei niemand diese Armut zu finden, nach der Franziskus über allen Gütern der Welt Verlangen trug, in ihr zu leben und zu sterben begehrend. Das war neu, daß der Bruch mit der Welt nur Mittel war, um zu diesem Dienst der Armut zu gelangen; daß dieser wieder nur in Verbindung mit dem Mitgefühl für fremde Not und mit der thatkräftigen Liebe begehrt wird; daß er endlich so verstanden wird, daß er den Menschen innerlich frei und fröhlich, Gottes froh und gewiß macht.

Das Organ, mit dem Franziskus sich diesen Weg ertastet hat, war nicht der selbständig prüfende Verstand, es war sein Gefühl, das mit seltener Empfindlichkeit begabt war. Wie fein läßt die älteste Biographie sofort die Bekehrungsgeschichte anheben: Nach langer Krankheit, halbgenesen, geht Franz zum ersten Mal ins Freie; auf seinen Stab gelehnt, schaut er vor dem Thore in das herrliche Thal von Spoleto hinab, da bemerkt er, daß die Schönheit der Gegend ihn nicht wie sonst entzückt. Dieses Hinhorchen auf seine Empfindung ist uns in verschiedenen Bildern aus den Entscheidungsjahren begegnet. An einer spezifischen Fröhlichkeit erprobt er, daß der eingeschlagene Weg richtig ist.

Mit alledem sind wohl die Elemente genannt, aus denen sich das neue Ideal des Franziskus zusammensetzt, wir erkennen die Ursprünglichkeit seines Wesens — wir ahnen vielleicht auch schon die Grenzen desselben; aber es fehlt für sein welthistorisches Wirken noch das Gerüst, das seiner Thätigkeit Halt, der feste

Plan, der seiner Einwirkung auf andere Richtung giebt. Bald schweift er in der Einsamkeit umher, ein Eremit, wie sie Italien das ganze Mittelalter hindurch nicht fremd gewesen sind, er durchzieht die Wälder Umbriens, es jauchzt in ihm auf, wie in einem aus langer Gefangenschaft Entronnenen; in französischer Sprache singt er Gottes Lob, unbekümmert, ob ihn auch einmal Räuber überfallen und den bäurischen Herold Gottes in eine Grube mit Schnee werfen, er schüttelt den Schnee ab und zieht singend weiter. Bald versucht er, als Koch in einer Klosterküche sich Nahrung und Kleidung zu verdienen. Bald hilft er in Leprosenhäusern aus. Noch auf ein anderes Arbeitsgebiet wirft sich sein Eifer. In der Umgebung Assisis umherstreifend, hat er oft die alten Kirchen betreten, die einsam und halb zerfallen vor der Stadt liegen. Er kann nicht sehen, wie verunehrt liegt und zu Grunde geht, was seines Herrn Namen trägt. Zuerst in Sankt Damian vernimmt er die Weisung, diese Kirche wieder aufzubauen; dann eine zweite Kirche, San Pietro, endlich die kleine Kirche, die der Mittelpunkt seines Ordens werden sollte, Santa Maria Degli Angeli, Portiunkula genannt, unten am Fuße der Stadt in der Ebene ist sie gelegen. Zum Bau von Sankt Damian hat er selbst Steine herbeigeschleppt und seine Mitbürger in beweglichen Bitten und Verheißungen um Beiträge angegangen. Ein wichtiger Zug in seiner geistigen Entwicklung: den Zerfall der Kirchen empfindet er wie die Krankheit eines lebendigen Wesens; zugleich ein Beweis, wie bei aller Unmittelbarkeit seines Verkehrs mit Gott sein Sinn gut kirchlich gewesen ist, auch in diesen Jahren des Ringens, oder mit dem Testament zu reden, wie Gott ihm in seinen Kirchen solchen Glauben gab, daß er einfältig anbeten konnte: „Wir beten Dich an, heiligster Herr Jesus Christus hier und in allen Deinen Kirchen in der ganzen Welt . . .“ Allein alles dieses Handeln ist doch gleichsam zufällig. Noch fehlt seinem Ideal die feste Form.

Und nun denken Sie wohl: Franziskus hat sich eines Tages auf einen göttlichen Wink hin entschlossen, einen Orden zu stiften, er hat eine Regel entworfen, sie vom Papst sich bestätigen lassen, hat Novizen gesammelt und Klöster gegründet. So hat es die

jüngere Ueberlieferung sich vorgestellt. Aber die geschichtliche Kritik hat dieses Bild entfernt, es ist spätere Uebermalung. Was darunter als das Ursprüngliche zum Vorschein kommt, das sieht zunächst viel einfacher, bescheidener, viel formloser aus, aber es hat die Farbe persönlichen Lebens und die Größe eines Ideals, die in gewisser Hinsicht die Größe der Institution überragt, die aus ihm zuletzt hervorgegangen ist.

Das Jahr 1209 macht den großen Einschnitt; es bringt Franziskus beides: eine feste Richtschnur für die eigene Thätigkeit und die ersten Brüder. Ich glaube — und das ist die herrschende Annahme — in dieser Reihenfolge. Die älteste Biographie erzählt: Im dritten Jahre nach seiner Bekehrung hört Franz eines Tages in der Portiunkulakirche bei der Messe das Evangelium verlesen, das die Worte enthält, mit denen Christus seine Jünger aussendet, Matth 10 7—14: „Gehet hin und predigt: das Reich der Himmel ist herbeigekommen. Kranke heilet, Tote wecket auf, Aussätzige reiniget, Dämonen treibet aus. Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch. Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Münze in euren Gürteln haben, keine Tasche zur Wegfahrt, keine zwei Röcke, keine Schuhe, keinen Stab; denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert.“ Dann der Befehl, in ein Haus einzutreten mit dem Friedensgruß und zu verweilen, wenn das Haus es wert ist. Franziskus versteht den Text nicht ganz, nach der Messe läßt er sich die Worte vom Priester auslegen. Da jauchzt er auf: das ist es was ich suche, das will ich von ganzem Herzen thun! Sofort löst er die Schuhe von den Füßen, wirft den Stab weg, umgürtet sich statt mit dem Riemen mit einem Strick und macht sich aus rauhem Stoff eine Tunika, die mit ihrer Kapuze ein Kreuzeszeichen bildet zum Schutz gegen dämonische Phantasieen. Dann zieht er umher, tritt mit dem Friedensgruß ein, mit dem er auch jeden auf dem Weg anredet, und predigt. Bald gesellen sich, von seinem Wort getroffen, die ersten Genossen zu ihm, voran ein reicher Mitbürger aus Assisi, Bernhard von Quintavalle, durch das nächtliche Gebet des Heiligen, den er herbergt, gewonnen. Sie schließen sich ihm an, indem sie dasselbe Leben auf sich nehmen, ihren Besitz weggeben —

nicht etwa ihren Eltern, sondern genau wie es das Herrnwort (Matth 19 31) verlangt, den Armen. Jenes Evangelium giebt ihrem gemeinsamen Leben die Regel, die sich ungesucht darbietet, nicht von Menschen ihnen gegeben, sondern von Gott selbst dargereicht.

Etwas anders stellt es die jüngere „Legende der drei Genossen" dar. Sie hat zwar auch die Erzählung von der Scene in Portiunkula, aber zugleich bringt sie eine zweite Erzählung, die ursprünglich nicht Fortsetzung, sondern eine andere Form der ersten ist. Danach hätte Franz mit den zwei ersten Genossen in der Kirche Sankt Nikolaus, da er, der Ungelehrte, die Stelle in den Evangelien von der Nachfolge Jesu nicht finden konnte, dreimal das Evangelienbuch unter Gebet aufgeschlagen, um so des Herrn Willen zu erfahren. Das Bibelorakel antwortet mit jenem Evangelium und zwei verwandten Stellen, Matth 19 21 und 16 24. Dann spricht er zu den beiden: Brüder, das ist das Leben und die Regel für uns und alle, die unserer Gemeinschaft sich anschließen wollen. Es ist offenbar, daß in beiden Erzählungen parallele Bildungen vorliegen. Beidemal zeigt Gott durch Bibelworte den Weg, so daß es Franz wie eine Offenbarung trifft; beidemal stehen die Gebote der Aussendungsrede im Mittelpunkt. In dieser bestimmten Form ist gewiß die zweite Erzählung später, sie setzt die erste voraus. Wir vermögen noch zu erkennen, wie sie sich aus der ersten gebildet hat. Die „Legende der drei Genossen" weist am Ende ihres Berichtes auf die Aussage des Franziskus selbst in seinem Testament hin: „Nachdem der Herr mir Fürsorge für Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, was ich thun sollte, sondern der Allerhöchste selbst offenbarte mir, daß ich leben solle nach der Ordnung des heil. Evangeliums." Im Zusammenhang mit der Entstehung der ältesten Regel ist das gesagt. Die jüngere Legende, die ohnedem an der Zurückführung der ursprünglichen Ordensregel auf göttliche Offenbarung ein Interesse hat, hat das mit der Erzählung der ältesten Legende kombiniert. Die drei Bibelstellen stammen aus der ältesten Regel, die, wie wir hören werden, Franziskus den Brüdern gab; das Bibelorakel spielt auch sonst bei den Franziskanern eine Rolle. Es kann nur

die Frage sein, ob nicht das eigene Zeugnis des Franziskus im Testament dafür spricht, daß er schon einige Brüder gesammelt hatte, als ihm jenes Evangelium mit der Aufforderung zur apostolischen Wanderpredigt wie eine Offenbarung entgegentrat. Dann wäre die älteste Legende durch das Testament zu korrigieren und die jüngere Legende hätte in einem wichtigen Punkte das Richtige beibehalten. Der Wortlaut des Testaments scheint dafür zu sprechen. Trotzdem ist es nicht wahrscheinlich. Das Testament will keine geschichtliche Aufzählung geben, sondern ist nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt; in diesem Fall will es die Entstehung der schriftlichen Regel, die Franz dem Papst vorgelegt hat, deutlich machen. Dazu zieht es zwei Momente in eines zusammen: die Offenbarung, die ihm persönlich, allein, in der Portiunkula geworden ist durch das Anhören von Matth 10 und die Vereinigung der ältesten Genossen auf diese und verwandte Evangelienworte als die Grundlage ihres gemeinsamen Lebens, die dann als Regel aufgezeichnet und dem Papst vorgelegt worden ist. Durch diese Notiz des Testaments die älteste Legende zu korrigieren, geht schon darum nicht an, weil die erstere auf einen viel späteren Moment geht: nicht auf das erste Zusammentreten von zwei bis drei Brüdern, sondern auf die Sammlung einer größeren Zahl, die eben schriftliche Regeln notwendig machte. Für die ersten Anhänger sofort eine schriftliche Regel zu entwerfen, lag Franz fern. Eine solche aber hat das Testament im Auge. Daß Franz schon ehe er jenes Evangelium in Portiunkula hörte, gepredigt hat, ist nicht wahrscheinlich — die scheinbare Ausnahme, die Aufforderung zu Beiträgen für Sankt Damian, bestätigt die Regel —, ebenso ist nicht anzunehmen, daß sich Brüder an Franz angeschlossen haben, ehe ihm selbst der Beruf der Wanderpredigt aufging und damit das Mittel, andere zu gewinnen, gegeben ward. Auch das kann nichts beweisen, daß Thomas von Celano, der Verfasser der ältesten Legende, in seiner später abgefaßten zweiten Biographie das Evangelium in Portiunkula wegläßt und dafür die Scene in Sankt Nikolaus — in Einzelheiten etwas anders — erzählt. Er ändert mehr als einmal ins Schlimmere, nicht auf Grund genauerer Nachrichten, sondern der fortgeschrittenen Legendenbildung

folgend. Wir bleiben also dabei, daß das Anhören der Aussendungsrede in Portiunkula einschneidende Bedeutung hat und der Sammlung der ältesten Jünger vorangeht. Alsdann bleibt der Entschluß des Franz oder, in seinem Sinne gesprochen, sein Auftrag zu predigen die entscheidende Wendung zur öffentlichen Wirksamkeit.

Doch — das sind gelehrte Einzelfragen, wiewohl nicht ohne Gewicht. Wichtiger als das ist, daß wir ein Bild dieser ältesten franziskanischen Gemeinschaft gewinnen, die sich seit 1209 um Franz sammelt. Ist das ein Orden? Gewiß nicht, dazu fehlt nicht weniger als alles: der Name „ordo“ — wie die ältesten Biographen noch gut wissen —, die Bestätigung des Bischofs oder Papstes, die bestimmte Regel — eine Regel in diesem Sinn sind die Bibelstellen des Franziskus nicht —, das dadurch geordnete Mönchsleben, der Verband mehrerer Klöster zu einem Ganzen. Während die Brüder die Formen des überlieferten Mönchslebens zunächst nicht übernehmen, ist auch der Inhalt ihrer Gemeinschaft ein anderer. Das ältere Mönchtum stellt das beschauliche Leben, Contemplation und Askese als wichtigste Aufgabe voran, die Brüder bewegen sich, obwohl innerlich von der Welt gelöst, doch mitten in der Welt, dem thätigen Leben zugewandt. Nicht Mönche hat man in den Brüdern gesehen. Wir können eher sagen: es ist eine Brüderschaft von Laien, wie es damals viele gab, genauer eine Bußbrüderschaft; oder am besten, sie sind etwas ganz für sich, wie sie sich selbst nennen: die franziskanische „Familie“.

Genauere Auskunft als eine Definition giebt eine Schilderung. Wir sehen Männer in Umbrien, in der Mark Ankona, in Toskana umherziehen in einfacher Tracht, wie es Franz im Evangelium gehört hat, ohne Schuhe, mit einer ärmlichen Kutte, die nicht viel verschieden ist von der rauhen Kleidung der Bauern bei Assisi, mit einem Strick umgürtet, ohne alles Geld. Kein Kloster ist ihre Heimat, sie nehmen Herberge, wo sie solche finden, oft nächtigen sie in den Vorhallen der Kirchen; sie verrichten einfache Arbeit, um ihr Leben zu fristen, wo sie keine finden, betteln sie. An jedem Kreuz, in jeder Kirche sprechen sie ihr Gebet.

Mit dem Friedensgruß treten sie in die Häuser ein, mit schlichter Predigt, aber voll Ernst und Feuer wenden sie sich an die Menschen. Der Inhalt ihrer Rede knüpft an das Nächste an und geht auf das Höchste und Letzte: von der Friedfertigkeit und Nächstenliebe reden sie, vom Reiche Gottes, der Verachtung der Welt, dem ewigen Gericht. Nicht in den Kirchen predigen sie, wie es eben kommt in den Häusern, auf freiem Felde. Mehr als ihre Rede predigt ihr Beispiel. Solche Prediger regen auf, wecken Begeisterung und Haß. Allen den Hohn und die Verachtung, die ihr ungewöhnliches Auftreten herausfordert, haben sie tragen müssen; der Adel der freiwilligen Armut um Gottes willen bricht immer wieder durch. Vielen erscheinen sie als Verrückte, anderen als Gottesboten, die den lang verschlossenen Weg der Buße wieder öffnen. Ihre Macht liegt in keiner Gelehrsamkeit, in keinem Erlaubnisschein der kirchlichen Oberen; sie liegt in ihrer Hingabe an die Sache, ihrer Einfalt und Schlichtheit. Den vom Bürgerkrieg zerrissenen Kommunen Italiens rufen sie Frieden zu, sie bringen die Botschaft der Brüderlichkeit, die Mächtige und Machtlose umschließt. Einem Geschlecht, das sich in der Unruhe des irdischen Besitzes verzehrt, halten sie vor Augen: die Armut das wahre Glück. Nihil habentes omnia possidentes. Nicht traurig treten diese Bußprediger auf, sondern mit fröhlichen Mienen. Es ist von Anfang an die Eigentümlichkeit der franziskanischen Frömmigkeit gewesen, diese alles durchdringende, belebende, hinreißende Fröhlichkeit. Mit dem Besitz haben sie auch die Sorge hinter sich geworfen. So ziehen sie umher als „joculatores domini“, als Spielleute Gottes, geistliche Troubadours. Die Brüderlichkeit, die sie predigen, bewähren sie im Verkehr unter einander; einer sorgt für den andern, wie eine Mutter für ihr Kind. Kein Gebot giebt es unter ihnen, das nicht als Gottes Gebot aufgenommen und demütig befolgt würde. Alles ist ihnen gemein, der Lebensunterhalt, die Arbeit, die Freude in Gott.

Wenn sie das Land durchwandert haben, wie das Volk sie nennt, die „büßenden Männer von der Stadt Assisi“, so treffen sie sich wieder. Die Portiunkulakirche ist ihre Heimat. Und Franz ist ihr Meister, ihr Vater; von ihm lernen sie diese Fröhlichkeit

in der Niedrigkeit, diese Einfalt bei allem Reichtum des inneren Lebens. Er hat sie ausgesandt, zwei und zwei, wie der Herr die Jünger, zu ihm kehren sie zurück und berichten. Ihm bekennen sie ihre Sünde; ihre Seele liegt offen vor ihm da. Er tröstet sie: „Seid nicht traurig, weil ihr so wenige seid; seid nicht ängstlich, weil wir so einfältig sind." „Verkündigt den Menschen Frieden und Buße. Seid geduldig in Anfechtung, zuversichtlich, weil Gott seine Verheißung wahr machen wird. Wenn sie euch fragen, so antwortet demütig, wenn sie euch verfolgen, segnet sie. Das ewige Königreich ist euch dafür bereitet."

Wer diese Frühlingszeit der franziskanischen Gemeinschaft anschaut, lebendiger, als ich es hier zu schildern vermag, so, wie sie sich in den ältesten Dokumenten noch spiegelt, dessen Blick wird nicht an der zufälligen Einkleidung dieser Gedanken haften bleiben: er wird das tiefe reinmenschliche Gefühl in den Bußbrüdern von Assisi erkennen, er wird leicht im Geiste die Linie hinüberziehen zu jenen Größeren, deren Nachahmer und Nachfolger Franz und die Seinen sein wollten und gewesen sind.

Ein Jahr nach dem Zusammentreten der ersten Brüder, im Jahre 1210 steht Franziskus vor dem großen Papst seiner Zeit, Innocenz dem Dritten.

Eine Auseinandersetzung mit der Kirche war notwendig. Die Kirche mußte darauf dringen. Die Erfahrungen, die sie mit solchen predigenden Laien und Armutsaposteln gemacht hatte, waren zu bedenklich. Konnte man eine so aufgeregte religiöse Bewegung sich selbst überlassen? Die Kirche war des Gehorsams der Völker zu Beginn des 13. Jahrhunderts nicht mehr sicher. Ueberall erhob die Ketzerei ihr Haupt. Es waren nicht Abweichungen in Schulfragen, es war nicht mehr ein im Stillen schleichendes Gift, es war eine offene Empörung ganzer Volksklassen, durch die großen Veränderungen im Körper der Gesellschaft unterstützt. Zusammen mit den Ideen einer neuen Zeit trat im Bürgertum die Neigung hervor, sich von der Kirche zu emanzipieren. Das Auftreten der Ketzer hatte dankbare Angriffspunkte an dem sittlichen Zerfall des Klerus, der selbst wieder nicht bloß in Sünden Einzelner, sondern zuletzt in den Institutionen und in dem Geist des herrschenden

Kirchenwesens seinen Grund hatte, und ebenso an der Versäumnis der Kirche gegenüber der Laienwelt, hinter deren erwachender Selbständigkeit Predigt und Seelsorge weit zurückgeblieben waren. So war die Häresie gewachsen; im Anfang des Jahrhunderts war sie eine furchtbare Macht, es war noch unentschieden, ob sie nicht in einzelnen Ländern, in Südfrankreich, in der Lombardei siegreich bleiben werde. Heilmittel und Gift liegen in solchen Zeiten dicht nebeneinander, oft schwer zu unterscheiden. Seitdem der große religiöse Agitator Arnold von Brescia, eingeweiht in die Geheimnisse der neuen Wissenschaft, die Abälard in Paris lehrte, und vertraut mit den antihierarchischen Deduktionen der Juristenschulen in Oberitalien den Kampf gegen das politische Priestertum aufgenommen hatte, war die Forderung der apostolischen Armut ein gefährliches Schlagwort geworden, von allen, innerlich verschiedenartigen Richtungen der Opposition aufgenommen. Und während die arabische Kultur den festen Grund der mittelalterlichen Weltanschauung, ihrer Metaphysik und Geschichtsbetrachtung, zu erschüttern beginnt, erheben auf den Gipfeln Kalabriens, wo italienisches und griechisches Wesen zusammenstoßen, mächtige Prophetengestalten ihre Stimmen, über welche die Kirche keine Gewalt hat und die ihr das Gericht weissagen. Ueberall elementare religiöse Kräfte und Ideen, oft wirr und unklar, aber in ihrer Unberechenbarkeit für die Kirche nur um so gefährlicher.

Aber auch Franziskus mußte das Bedürfnis nach einer Verständigung mit der Kirche empfinden. Den Brüdern traten Hindernisse entgegen, von Laien, von den Angehörigen der Bekehrten; die Frage woher sie kämen, was ihre Vollmacht sei, ertönte immer häufiger. Noch mehr von Priestern. Es hat noch nie eine Kirche gegeben, deren angestellte Prediger die Konkurrenz solcher volkstümlicher Laienprediger besonders freudig begrüßt hätten. Es scheint, daß der Bischof Guido von Assisi selbst bedenklich wurde. Eine alte Quelle überliefert folgendes Gespräch zwischen ihm und seinem Schützling. Der Bischof spricht: „Allzuhart erscheint mir eure Lebensweise, die euch allen weltlichen Besitz verbietet." Darauf Franz: „Herr, wenn wir irgendwelchen Besitz hätten, würden wir Waffen zu unserem Schutze nötig haben. Daraus entstehen Streit-

fragen und Händel, und die Liebe Gottes und des Nächsten muß darüber weichen. Darum wollen wir in dieser Welt kein zeitliches Gut besitzen." Als die Brüder nach Rom kamen, weilte auch Guido daselbst; aber er ist von ihrer Ankunft völlig überrascht: sie haben ihn nicht ins Geheimnis gezogen. Es war des Franziskus eigenster Entschluß, eine Regel für die Brüder aufzuzeichnen und dem Papste vorzulegen. Diese älteste Regel ist uns nicht mehr erhalten; sicher ist, daß sie kurz und einfach war, fast nichts als eine Zusammenstellung einiger Evangelienworte, wie die erwähnten, die von der evangelischen Vollkommenheit handeln, durch wenige weitere Vorschriften ergänzt; und gewiß ist auch, daß Franz in ihr nicht Menschenwerk, sondern Gottes Offenbarung sah. So ziehen im Sommer 1210 Franz und die Brüder nach Rom. Die Tradition hat ihre Zahl bei diesem Zuge nach einem naheliegenden Vorbild auf zwölf festgesetzt.

Man hat die Begegnung zwischen Innocenz und Franziskus stets als ein weltgeschichtliches Ereignis empfunden. Die Charaktere der beiden Männer heben sich scharf von einander ab: der stolze, gemessene italienische Graf, einer der größten Regenten, die je auf dem Stuhle Petri gesessen sind, der siegreiche Vollender dessen, was seine Vorgänger seit Gregor VII. erstrebt hatten, die Verkörperung des einen Prinzips in der mittelalterlichen Kirche, der Kirchenherrschaft. Ihm gegenüber Franziskus in seiner ärmlichen Erscheinung, im Vergleich mit einem Innocenz doch ein Mann aus dem Volk, mit beschränktem Horizont, ohne Namen und Wert, aus der dunklen Masse, die für den priesterlichen Politiker nur der bildsame Stoff zu seinen Plänen war. Und doch kommt in ihm zur Erscheinung, was die Seele dieses weltbeherrschenden Systems ist: die Hingabe dieser Welt um einer höheren Welt willen. Hierarchie und Askese — werden sie den Bund, den sie in der Kirche des Mittelalters geschlossen haben, auch jetzt erneuern, da die Hierarchie die höchste Stufe irdischer Macht erklommen hat und da die Askese sich tiefer als je hineingebohrt hat in das menschliche Elend und die weltvergessende Entsagung?

Wie Franziskus vor ihm stand, mochte in dem Papst ein

Bild aus der nahen Vergangenheit aufsteigen. Es waren nun 31 Jahre her, da hatte Alexander III., sein großer Vorgänger, der Sieger im Kampf mit Friedrich Barbarossa, ein Konzil im Lateran gehalten. Dazu waren aus Frankreich merkwürdige Leute erschienen, einfach, ungelehrt — die Theologen in Rom hatten über sie gelacht. Was hatten diese Leute gewollt? Nichts als die Vollmacht zur Wanderpredigt nach apostolischem Vorbild in Einfachheit und Armut. Wie ihnen die Erlaubnis verweigert wird, haben sie erst gehorcht, dann aber sich entschieden, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Im Bann der Kirche, als Ketzer, haben sie die Wanderpredigt betrieben, verfolgt und doch nicht vernichtet, bis heute nicht — es sind die Waldenser, die Armen von Lyon.

Der innere Zusammenhang zwischen den Armen von Lyon und den Armen von Assisi springt in die Augen, er hat sich schon den ersten Beobachtern aufgedrängt. Beidemal die Nachahmung des apostolischen Lebens mit den zwei hervorstechenden Zügen: Armut und Wanderpredigt. Beidemal die hingebende Arbeit am Volk, das die Kirche mit aller ihrer Politik verschmachten läßt, die Liebe zu den Elenden und Geringen. Beidemal die Worte des Evangeliums von der Aussendung der Jünger, der Nachfolge Jesu und der Selbstverläugnung ihr Leitstern. Beidemal das Unternehmen unabhängig von der Kirche aufgenommen, durch inneren Trieb aufgenötigt. Beidemal die Urheber hervorgegangen aus dem besitzenden Bürgerstand der Städte, Männer, die sich bekehrt haben, indem sie sich von dem lösen, was ihre Welt erfüllt, von Besitz und Reichtum. Und beide Männer von jener Innigkeit und Einfalt, nach der die Zeit, der Theologen, der politisierenden Priester und der weltklugen Mönche satt, sich sehnte. Noch mehr: Wir finden in der Lebensgeschichte des Franziskus Spuren einer Verbindung mit Frankreich. Es wird berichtet, daß seine Mutter Pika einem adeligen Geschlecht in der Provence entstammt; wie Franz geboren wird, ist sein Vater auf Reisen in Frankreich; auf diese Verbindung weist auch sein Name Francesko hin — er hieß ursprünglich Giovanni —, ob nun der heimkehrende Vater oder die Mitbürger ihm denselben gaben.

Thatsache ist, daß Franz Zeitlebens immer besonders gerne französisch gesprochen hat, vor allem in Augenblicken gesteigerter Empfindung. Thode ist soweit gegangen, einen direkten Einfluß der Waldenser auf Franziskus zu behaupten; er deutet an, seine Mutter möchte insgeheim Anhängerin des Petrus Waldes gewesen sein. Ich möchte das nicht annehmen. Die Quellen geben keinen sicheren Anhalt; die Originalität des Franziskus spricht gegen die Abhängigkeit von Waldes; zudem lagen solche Gedanken, wie schon gesagt, damals in der Luft; sie konnten da und dort, unabhängig von einander feste Gestalt gewinnen. Und selbst wenn Ideen, die ursprünglich aus waldensischen Kreisen stammen, auf Franz eingewirkt haben sollten, so wären sie wohl durch so viele Zwischenglieder vermittelt, daß man von einer Uebertragung nicht mehr reden und Franz nicht einen Schüler des Waldes nennen kann. Aber die geistige Verwandtschaft bleibt und wahrscheinlich ist, daß das Schicksal der Waldenser Franz warnend vor Augen stand; darum betont er seine Unterwerfung unter die Kirche so geflissentlich.

Inzwischen hatte die Kirchenleitung erkannt, daß es ein großer Fehler gewesen war, eine Volksbewegung von solcher Kraft, die anfänglich im Boden des katholischen Christenthums wurzelte, auszuschließen, statt sie der Kirche dienstbar zu machen. Kurze Zeit bevor Franz nach Rom kam, hatte Innocenz eine Vereinigung bestätigt, die unter einem in die Kirche zurückgekehrten Waldenser, Durandus von Hueska, die häretischen Waldenser mit ihren eigenen Waffen bekämpfen sollte: die „katholischen Armen". Nun boten sich wieder arme Laienprediger an. Wie wird der Papst sie aufnehmen?

Die Legende hat die Begegnung zwischen dem Papst und dem Heiligen von Anfang an nicht mehr in den Farben der Geschichte gesehen; gerade hier versagt sie und muß versagen, da es sich hier um feinere Nüancen handelt, die sie nicht auffassen kann. So hat sie allerlei sinnvolle Phantasien an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt. Sie weiß davon, daß der Papst vor Ankunft der Brüder im Traume die Basilika des Lateran wanken sieht: ein Mönch in dürftiger Tracht stützt sie. Oder: Franz gewinnt

den Papst durch eine Parabel. Ein armes Weib lebt in der Wüste, ein König, von ihrer Schönheit angezogen, freit sie und zeugt mit ihr viele Söhne. Nach Jahren ziehen sie von der Mutter ausgesandt zum Königshof und stellen sich vor; der König nimmt sie als seine rechtmäßigen Söhne auf. Der ursprüngliche Sinn der Parabel ist deutlich: Die Franziskaner sind alle legitime Söhne Christi, der sie mit der Armut erzeugt hat; vor dem Stellvertreter Christi, an dessen Tafel so viele Fremde sitzen, dürfen sie ihr Recht verlangen. Aber der große Staatsmann auf dem Stuhle des Petrus ließ sich nicht durch Geschichten und Gleichnisse bestimmen — da hat schon Hase klar gesehen. Vollends abenteuerlich ist es, wenn Sabatier der Parabel, die er in diesem Augenblick von Franz ersonnen und gesprochen sein läßt, die Zuspitzung giebt, daß Franz hier in unbezähmbarer Kühnheit seine Brüder als die allein echten Söhne Christi hinstellt, die Kleriker nur als die angenommenen Kinder. Derber ist eine andere Form der Legende, die sich bei dem englischen Mönch Matthäus Paris findet. Wie der Papst das verächtliche Aeußere des Franziskus sieht, seinen langen Bart, die herabhängenden Augenbrauen, die ungepflegten Haare, weist er ihn zu den Schweinen; mit diesen habe er mehr gemein als mit den Menschen, mit ihnen soll er sich im Kot wälzen, ihnen eine Regel geben und predigen. Franziskus sei zu den Schweinen gegangen; mit Kot überzogen tritt er wieder vor den Papst und dieser habe, von der Demut des Heiligen bezwungen, nachgegeben. Dieser Bericht entspricht zwar der Unterwürfigkeit und der excentrischen Art des Heiligen, aber er widerspricht der Würde und dem Ernst des Papstes. Es ist eine Vergröberung der geschichtlichen Wahrheit. Man wußte offenbar an der Kurie nichts mit dem Heiligen anzufangen. Zwar verlangt er nicht viel: keine Privilegien, wie sie der Papst solchen Gemeinschaften erteilt, nichts als die Erlaubnis zur Fortsetzung ihrer Predigt und die Bestätigung der Regel. Aber der Papst und die Kardinäle waren bedenklich, sie fanden, wie Guido, das Leben nach dieser Regel gehe über menschliche Kräfte; es erschien wohl das ganze Unternehmen unklar und phantastisch. Der Papst und einzelne Kardinäle reden

in die Brüder hinein: sie sollen sich einem bestehenden Mönchsorden oder einer Eremitenkongregation anschließen. Franziskus weigert sich, er weiß, daß alsdann sein Ideal preisgegeben ist, das größer und freier war, als ein Mönchsorden alten Stils. Es ging doch hart vorbei am Schicksal der Waldenser. Aber die Kurie konnte doch am Ende eine Lebensform nicht ablehnen, die nichts war als eine Erneuerung des „evangelischen Lebens", wie es die Kirche selbst verstand. Mit seiner frommen Hartnäckigkeit ist Franz Sieger geblieben. Nachdem der Papst sich überzeugt hat, daß Franziskus zum bedingungslosen Gehorsam gegen ihn bereit ist, ermächtigt er die Brüder, ihre Predigt fortzusetzen, nur sind sie an die Erlaubnis der zuständigen Kleriker gebunden. Die Regel hat er freilich nicht bestätigt; er mag diese paar Bibelstellen und wenigen anderen Vorschriften gar nicht als Mönchsregel aufgefaßt haben. Jedenfalls war er der Sache zu wenig sicher und wollte abwarten, welchen Lauf sie nehmen werde. Inzwischen bindet er die Brüder mit einem schier unsichtbaren und doch festen Band an die römische Kirche. Er verlangt, sie sollen sich einen Oberen wählen. Der war gegeben, Franziskus selbst. Mit ihm kann die Kurie jederzeit verhandeln und durch ihn ihren Einfluß auf die Brüder geltend machen. Auch wird den Brüdern anbefohlen, daß sie sich die Tonsur scheeren lassen, ein Zeichen, daß die Kirche sie in Besitz nimmt.

Mit dieser Entscheidung hat Innocenz keinen neuen Orden gestiftet. Das wollte er in diesem Augenblick gewiß nicht, er, der fünf Jahre nachher auf dem großen Laterankonzil die Gründung neuer Orden ausdrücklich verboten hat. Aber er hat der Kirche eine Armee gerettet und einen Heiligen vor der Versuchung zur Häresie bewahrt.

Gehobenen Herzens sind die Brüder aus der ungewohnten römischen Welt in ihr heimisches Thal von Spoleto zurückgekehrt, doch nur, um mit neuem Eifer, bald im ganzen mittleren Italien ihre Arbeit aufzunehmen. Die Entwicklung der franziskanischen Gemeinschaft in den nächsten Jahren nach 1210 kann ich mit kurzen Worten charakterisieren. Auch für sie gilt die Schilderung, die ich von den ersten Missionsversuchen der Brüder gegeben habe.

Nicht mit einem Orden haben wir es zu thun. Franz ist kein Ordensgeneral im späteren Sinn, er ist der lebendige Mittelpunkt, die Lebensregel für die Brüder. Nicht das Gesetz herrscht, sondern die Gesinnung. Daher die Jugendfrische, die Poesie bei diesen ältesten Brüdern. Unter ihnen so viele originelle Gestalten, mit großer Beweglichkeit, Schlagfertigkeit, oft einem Anflug feineren oder derberen Humors. Manche feurigen Geistes, andere von rührender Einfalt. Und alle fröhlich. Und alle voll Aufopferung, voll religiöser Thatkraft. Keine Klöster: um die Portiunkulakirche bauen sie sich einige Hütten, ähnlich an anderen Orten, meist in abgelegener Gegend, aber alles wird ängstlich vermieden, was auf feste Besitzergreifung, auf dauernde Ansiedelung hinweist. Aus einer Hütte kommt man rascher in den Himmel, als aus einem Palast, pflegte Franz zu sagen. Niemals sollen seine Schüler die Empfindung der Heimatlosigkeit und Besitzlosigkeit verlieren. Ein Bruder wird auf der Wanderung befragt, woher er komme? „Von der Zelle des Franziskus." Darauf Franziskus, der es hört: „Da du die Zelle dem Franziskus als Eigentum zugeschrieben hast, möge sie sich einen anderen Bewohner suchen. Ich selbst werde sie nie mehr betreten."

Vor allem ist das kein Bettelorden, in dem Sinne, daß Bettel die Regel gewesen wäre, gar ein Bettel, der zu einem faulen Leben verhilft. Arbeit hat Franziskus verlangt. Manche Brüder haben ihr Handwerk fortgesetzt, andere suchen sich das tägliche Brod durch irgend eine gelegentliche Dienstleistung zu erwerben, durch Wassertragen, Holzfällen, wenn sich Gelegenheit bietet wohl auch einmal durch das Ableeren eines gefährlich zu besteigenden Nußbaums, wie der hl. Aegidius. Die Art, wie sie solche Arbeit leisten, ihre treuherzige Bereitwilligkeit, ihre Geduld, ihre Dienstfertigkeit bei den niedrigsten Geschäften ist für alle, die es sehen, Vorbild und Predigt. Strenges Gebot ist nur, daß nicht mehr verdient wird, als was zur Fristung des Lebens gerade hinreicht; wer einmal mehr verdient, giebt es den Armen. Ausgeschlossen ist auch jede Stellung, in der es nicht zu dienen, sondern zu befehlen giebt. Denn dienende Brüder sollen sie sein, immer sich bewußt, daß sie die Geringsten sind, noch geringer als

alle, denen sie helfen. So hat Franziskus jetzt seiner Gemeinschaft den Namen Minoriten, fratres minores gegeben. Unerschöpflich in Ausnützung bestimmter Situationen hat er mit seiner drastischen Art ihnen die Regel der Demut eingeschärft. Wer will mit ihm und den Seinigen hadern, wenn sie gelegentlich ihre Entsagung in einer nach unserem Geschmack etwas theatralischen Weise hervorkehren, wenn einer der Brüder an der Tafel eines Kardinals ein Stück Brot hervorzieht, das er sich am Morgen in der Küche des Kardinals verdient hat, wenn Franz Asche in die Speise wirft, damit sie nicht zu wohlschmeckend wird oder wenn er einmal zur Strafe dafür, daß er krank und schwach Hühnerfleisch gegessen hat, sich wie ein Räuber mit einem Strick um den Hals von einem Bruder durch die Straßen von Assisi führen und vor sich herrufen läßt: „Sehet den Schlemmer, der sich mit Hühnerfleisch heimlich gemästet hat!“ Bei Franz nehmen sich derartige Dinge natürlich aus — es war seine Natur; und jedenfalls ist es die dem Volkscharakter angepaßte wirkungsvollste Predigt gewesen.

Neben die Arbeit tritt der Bettel. Mit ihrer Zeit glauben die Brüder: Christus, Maria, die Apostel haben gebettelt; zu ihrer Selbsterniedrigung gehörte auch das. Sodann: man darf Speise heischen von denen, an deren Seelen man arbeitet. Endlich bietet man durch den Bettel den Reichen Gelegenheit, in den Armen Gott zu ehren. An dem Bettel als äußerem Werk liegt dem Heiligen nichts, alles an dem Sinn, in dem das Betteln geschieht, an der Demut, die weiß, daß sie nichts hat und verdient, sondern daß alles ihr von Gott geschenkt ist. Die Scham, die sich zu betteln scheut, ist dem Heil feind — vorab an vornehmen Brüdern hat sie Franz mit aller Schärfe bekämpft —; die Scham beim Betteln selbst, die sich überwindet um Gottes Willen, ist heilig. Er giebt die Anweisung: „Schämt euch nicht, um Almosen zu bitten, denn die ganze Welt ist seit dem Sündenfall auf Barmherzigkeit (eleemosyne) angewiesen und reichlich schenkt jener große Almosenier Würdigen wie Unwürdigen in seiner Güte.“ Das Almosen ist ein Angeld auf das himmlische Erbe, das die Erben des Himmelreichs empfangen.

Aber es ist ein wahres Wort: nicht dem Bettel, der Armut hat sich Franz verlobt. Die Arbeit ist Regel, der Bettel Ausnahme, die Armut unverbrüchliches Gesetz. Mehr als Gesetz: die heilige Herrin, die in ihren Dienern wirkt und sie beglückt. An der Armut hängt Franz mit all der schwärmerischen Glut seines Geistes. Elfhundert Jahre ist sie verschmäht worden, er hat sie gefreit. Dantes dichterischer Blick hat im Paradies in der That das getroffen, was für Franziskus selbst das Neue, Erlösende gewesen ist: die Vermählung mit der Armut, die zu Gott führt und selig macht. Daran hing ihm alles, das Heil für sich, die Brüder, die Kirche — auch ein so pietätvoller Sohn der Kirche, wie Franz, erkennt in der Habsucht des Klerus den tiefen Schaden der Kirche —; daran hing ihm die Neuheit und die Reinheit seiner Stiftung.

Bei Franz steht die Sorge für das eigene Seelenheil nicht mehr so ausschließlich voran, wie im alten Mönchtum. Mehr als einmal ist in diesen Jahren die Versuchung an die Brüder herangetreten, in der Einsamkeit Gott zu dienen. Das haben sie auch gethan, in der Einsamkeit ihre Gedanken gesammelt und in asketischen Uebungen um das Heil ihrer Seele gerungen. Aber immer wieder siegt die Gewißheit ihres Weltberufs, der sie aus den Einsiedeleien unter die Menschen treibt, mitten hinein in das Volk. Einfach sind die Mahnungen, die ihnen Franziskus für ihre Mission giebt, aber sie sind groß dadurch, daß sie immer wieder auf ein Christentum der That hindrängen. „Wie ihr Frieden verkündigt mit dem Mund, sollt ihr ihn in euren Herzen haben. Niemand soll durch euch zum Zorne oder Aerger gereizt, alle durch eure Milde zur Friedfertigkeit, Güte und Eintracht geführt werden. Denn dazu sind wir berufen, Verwundete zu heilen, Zerstoßene aufzurichten, Irrende zurückzurufen.“ Durch kein Vorurteil sollen die Minoriten sich den Weg zum Herzen der Menschen versperren. „Viele erscheinen uns jetzt noch als Glieder des Teufels, aus denen Schüler Christi werden sollen.“ Auch die, welche jetzt üppig und vornehm leben, sind Brüder, von einem Gott geschaffen. Der werbenden Kraft des frommen Lebens hat Franz das Höchste zugetraut. Wer den Wandel der Minoriten sieht, soll den himmlischen Vater preisen.

Wenige Jahre, und Italien kannte die Bußbrüder von Assisi. Wie ein Feuer griff ihre Predigt um sich. Hochmütige Bischöfe, wilde Kriegsleute beugten sich; von den Mauern der Städte flohen vor der Beschwörung der Brüder die Dämonen der Zwietracht. Die Ketzerei wich zurück; ein neues Evangelium, und doch das Evangelium der Kirche, ging dem Volke auf. Nicht als ob alle den Bußbrüdern beigefallen wären. Daß ihr Wort ein Schwert der Trennung war und viele, von der Predigt getroffen, sich mit Schmerzen von den Ihrigen losrissen, war ein Zeichen, daß die Verheißung in Erfüllung ging, daß Gottes Geist durch sie sprach. Ersatz für die leibliche Verwandtschaft fanden die Neubekehrten in der Liebe der Brüder. Sie bilden einen Verband, dem bald auch die Anfänge einer äußeren Ordnung nicht fehlen. Der Sammelplatz ist die Portiunkulakirche gewesen. Hier kommen sie regelmäßig von Zeit zu Zeit zusammen; eine Weile, wie es scheint, zweimal im Jahre, an Pfingsten und am Fest des von Franz hochverehrten Sankt Michael; dann hat sich für die allgemeine Versammlung das Fest des Geistes eingebürgert. Nicht als Ordenskapitel sind diese ältesten Versammlungen zu denken. Der Pflege der gemeinsamen Hoffnung dienen sie, der Stärkung und Ermunterung im Verkehr mit Franz, nicht Fragen der Organisation. Freilich, das Arbeitsfeld war schon so ausgedehnt geworden, daß eine gewisse Austeilung der Arbeit nötig wurde. Aber ohne viel Formalität hat sie Franz selbst vollzogen. Nach der Versammlung segnet er die Brüder und teilt ihnen die einzelnen Provinzen zu. Auch giebt er die Erlaubnis zum Predigen: nicht alle predigen — dafür waren der Brüder jetzt schon zu viele und zu vielerlei —; sondern nur wer geschickt dazu ist, ob Priester oder Laie. Dann ziehen sie als Fremdlinge fröhlichen Mutes durch die Welt.

Das sind Anfänge einer Organisation. Noch andere Anzeichen dafür, daß die Ausbildung fester Einrichtungen beginnt, ließen sich anführen. Es scheint mir wichtiger, noch einmal hervorzuheben, wie beweglich bei alledem die franziskanische Familie in jener Zeit noch gewesen ist, wie wenig sich ihr Leben in einen Mönchsorden gleich den bestehenden hineinzwängen ließ. Dafür

noch ein Beleg. Die Begeisterung, welche die Predigt des Franziskus entfachte, ist nicht auf die Brüder eingeschränkt, die ihm folgen und das arme Leben auf sich nehmen. Soweit man bei ihm von einem klaren Plan reden kann, bestand er gewiß nicht darin, alle Welt franziskanisch zu machen; er will nicht alle Menschen zur apostolischen Wanderpredigt und zum Verzicht auf Ehe und Eigentum veranlassen. Es giebt eine Buße in seinem Sinne auch ohne so schroffen Bruch mit der Welt. Diese Buße verlangt er von allen und damit sie durch Wort und That überall gepredigt werde, muß ein engerer Kreis die besonderen höheren Pflichten des apostolischen Lebens erfüllen. Wer freilich von seiner Predigt mit voller Gewalt getroffen wurde, gab sich nicht leicht damit zufrieden, in den alten Verhältnissen weiter zu leben. Aber nicht alle konnten ihm folgen. Wie war es mit den Frauen, die sich der Armut weihten? Wie mit den Verheirateten, die schon durch die Ehe verhindert waren, Franz zu folgen? Daß solche Fragen auftauchen, ist ein Beweis dafür, wie wenig der Strom der franziskanischen Bewegung während der ersten Zeit in ein festes Bett eingedämmt war. Auch solche drängen sich herzu, für die unter den Wanderbrüdern selbst kein Platz ist. Es war eine Volksbewegung, die in mönchischen Ordnungen nicht ohne Rest aufgeht. In der Natur der Sache liegt, daß jene Fragen verschiedene Antwort finden mußten. Bei den Frauen, die sein Ideal in vollem Umfang aufnehmen, führt ein kurzer Weg in das Kloster. Bei ihnen konnte die Eigentümlichkeit und Neuheit der Ideen weniger bestimmt hervortreten, als bei den Männern. Die armen Schwestern konnten nicht leben, wie die Brüder. Die Aufgabe der Predigt fiel weg, sie mußte ersetzt werden durch strenge Askese. Das Prinzip der Armut konnte nicht so wörtlich durchgeführt werden. Der Anschluß an die schon bestehenden Ordnungen für Frauenklöster, an die Benediktinerregel, war notwendig. Franz selbst hat dazu mitgewirkt, den Frauen eine Lebensordnung zu verschaffen, in der sie den Forderungen der Buße und Armut nachkommen konnten. Durch seine Vermittlung ist Sankt Damian bei Assisi ihre erste Heimat geworden. Er hat den „armen Herrinnen" eine kurze Regel gegeben, in der das Armutsprinzip

in der Weise gewahrt war, daß die Frauen sich harte Entbehrungen auflegen und daß sie auf allen Besitz außer Kirche und Kloster verzichten. Auch in diesen Klöstern der „Damianistinnen" sind schwere Kämpfe ausgefochten worden — ähnlich denen in den Eremitorien der Minoriten —, weil unter Einwirkung der Kurie schon sehr früh die Forderung der Armut herabgesetzt worden ist. Diese Kämpfe zeigen, daß sich auch hier eine Wandlung vollzogen hat, in der die neuen Gedanken des Franziskus vor der Anpassung an die alten Formen des Klosterlebens zurücktreten. Es sind uns noch einige Züge überliefert, die für die relative Freiheit und Unbefangenheit der ältesten Zeit Zeugnis ablegen. Franz hat stets die armen Brüder und die armen Frauen als zu einem Bund, einer Familie gehörig betrachtet. Ein Geist, sagt er, hat die Brüder und die armen Frauen aus dieser Welt herausgeführt. Er hat ihnen versprochen, stets mit seiner und der Brüder Hilfe und Rat für sie einzutreten. Wie die Brüder haben auch die armen Frauen gearbeitet, sie haben Altardecken für die Kirchen der Umgebung verfertigt, in der ersten Zeit wohl auch Kranke in Sankt Damian verpflegt. Man hat den Eindruck, daß der Verkehr der Brüder mit den Frauen in Sankt Damian in der allerersten Zeit noch lebhafter war und harmlos angesehen wurde; doch ist erklärlich, daß dies, sobald die Brüderschaft wuchs und die Lebensweise der armen Frauen Nachahmung fand, rasch anders werden mußte. Und die Legende wird darin nicht Unrecht haben, daß Franz selbst sich von dem Verkehr in Sankt Damian immer mehr zurückgezogen hat, um auch damit den Brüdern ein Vorbild der Vorsicht und der Entsagung zu geben.

Wieder andere Formen nahm das fromme Leben bei den Männern und Frauen an, die von des Franziskus Predigt berührt, doch in Beruf und Ehe fortlebten. Manche unter ihnen fühlten den Drang, so viel an dem gemeinsamen Werk mitzuarbeiten, als ihnen irgend möglich war. Auch diese hat Franz als Brüder und Schwestern anerkannt. Noch später, als diese Laien vom Minoritenorden geschieden, ihm nur lose angefügt sind, tragen diese Männer den Namen, den ursprünglich alle Jünger des Franziskus trugen: Bußbrüder, fratres de poenitentia. Gewiß

hat Franz schon in der allerersten Zeit Anhänger dieser Art gehabt, die nicht Wanderprediger werden konnten und doch Gehilfen bei seiner Arbeit waren. Daß er, wie man angenommen hat, erst nach dem Jahre 1220 auf die Möglichkeit eines solchen Lebens aufmerksam geworden wäre, ist nicht anzunehmen. Eine besondere Regel hat ihnen Franz wohl nicht gegeben; es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß das Leben dieser Männer und Frauen überall in gleicher Weise geregelt war. Die Grundzüge waren doch dieselben: auch von ihnen wird Buße gefordert, die sich zunächst in der Versöhnlichkeit gegen die bisherigen Feinde, im Verzicht auf Gewalt zu bewähren hatte. Geben sie die Pflichten des Berufslebens nicht auf, so verzichten sie doch auf die lärmenden Freuden der Welt im Gedanken an Gott und sein Gericht. Im Verkehr mit anderen Menschen können sie ihre Sanftmut und Demut bewähren, in der Stille durch asketische Uebungen sich innerlich von der Welt lösen, der sie äußerlich noch angehören. Das Ideal der Armut erfüllen sie dadurch, daß sie allen überflüssigen Besitz den Armen geben; auch dadurch, daß sie in ihrem Kreis für die Armen, Kranken, Bedürftigen aller Art sorgen. Schon früh scheinen diese büßenden Männer und Frauen eine besondere Tracht getragen zu haben. Eine feste Organisation und deutliche Abgrenzung von dem Gros der Brüderschaft, das die Gelübde auf sich nimmt, tritt erst dann ein, als dieses sich zum Orden ausgestaltet. Damit ist ihre Umbildung zu einer besonderen Bußbruderschaft eingeleitet, die als „Tertiarier", als „dritter Orden" den Minoriten angegliedert wird. In dieser Gestalt haben sie eine große Mission in der Kirche erfüllt, nachdem freilich auch bei ihnen die Ideale der ältesten Zeit nicht unbeträchtlich herabgemindert worden sind.

So umfaßt der Franziskanerorden, als er ausgebaut ist, drei „Orden", den Männerorden, die Minoriten, sodann die Clarissinnen, den Frauenorden, endlich die Tertiarier, die dem Orden angegliederten Bußbruderschaften, gleichsam die Vorposten, die das franziskanische Mönchtum in die Laienwelt vorschiebt. In diesen dreierlei Verbänden ist der Ertrag des Wirkens des Heiligen zusammengefaßt worden. Die Schilderung ihrer Entstehung mag

gezeigt haben, wie unrichtig es ist, wenn die Ueberlieferung Franz von Anfang an als einen „Verehrer der Trinität", wie die Legenden sagen, auf die Stiftung von drei Orden ausgehen läßt. Vielmehr zeigt die Entwicklung des zweiten und dritten „Ordens" noch einmal, wie umfassend die Gedanken des Franziskus gewesen sind, wie die alten Formen zu eng sind und neue geschaffen werden müssen, um auch nur von ferne der Fülle seines Liebesdranges zu genügen.

Zehn Jahre nach der Begegnung mit Innocenz, im Herbst 1220, ist Franziskus wieder vor einem Papst gestanden, vor Honorius III., dem Nachfolger des Innocenz. Er kommt zu ihm nach Orvieto, ein müder, kranker, von Sorgen umgetriebener Mann. Eben ist er aus dem Osten zurückgekehrt, aus Aegypten und Syrien, wo er seit 1219 unter Kreuzfahrern und Saracenen missioniert hat. Die Klage seiner Getreuen hat ihn zurückgerufen, die Verwirrung und Spaltung unter den Brüdern in Italien. Es hieß in der Heimat, er sei tot.

Wie war die Verwirrung entstanden? Zunächst aus einem Versuch der von Franz bestellten Vikare, Matthäus von Narni und Gregor von Neapel, Neuerungen in der Gemeinschaft einzuführen. Mit einigen älteren italienischen Brüdern hatten sie eine Versammlung gehalten und Beschlüsse durchgesetzt, die Streit erregten. Der Inhalt derselben, soweit wir davon Kunde haben, möchte uns unbedeutend erscheinen, es handelt sich um eine Verschärfung der Fastendisziplin. Aber diese griff in die obersten Grundsätze ein, einmal sofern dadurch die Regel, die Franz gegeben hatte und die nach seinem Willen den Brüdern als unverletzlich galt, abgeändert wurde — durch eine Versammlung, die offenbar mehr an die Kapitel der älteren Orden als an eine der von Franz geleiteten, vom Geist der Brüderlichkeit und des Gebets durchwehten Vereinigungen gemahnte; sodann darum, weil hier ein evangelisches Gebot (Luk 10 8), nach dem die Brüder essen sollten, was ihnen vorgesetzt war, übertreten wurde, ein Wort, auf dessen Befolgung Franz Nachdruck gelegt hat; endlich weil Franz die Pflicht der Entsagung nicht in eine Reihe von einzelnen äußerlichen Bestimmungen auflösen wollte, die über das

evangelische Gebot hinausgehend, menschliche Gebote waren und unter dem Schein größerer Strenge eine Erleichterung bedeuteten. Eine Aenderung des Buchstabens der Regel, nahegelegt durch das Vorbild der älteren Orden, gefordert durch das Bedürfnis einer strengeren einheitlichen Disziplin, war es für viele, die des Franziskus Sinnesart kannten, eine Verletzung des Geistes der Gesellschaft. Andere bedenkliche Symptome schlossen sich an. Ein zum Anwalt der Clarissinnen bestimmter Bruder, Namens Philippus, hatte gegen den Willen des Franziskus, der, wie ein alter Chronist sagt, lieber durch Demut alles überwinden wollte, als durch richterliche Gewalt, den armen Frauen ein päpstliches Privilegium aufgedrängt. Ein anderer Bruder, Johann von Conpello, hatte eine große Anzahl von Leprosen, Männer und Frauen, gesammelt, um einen neuen Orden zu gründen, für den er auch schon eine Regel abgefaßt hatte, die er dem Papst vorlegt.

Diese Nachrichten sind unvollständig; noch andere Streitigkeiten müssen die Bruderschaft erschüttert haben. Immerhin zeigen sie, um was es sich handelt. Die Gemeinschaft war in der Gestalt, die sie bisher hatte, nicht lebensfähig ohne Franz; alles hatte bisher an seiner persönlichen Autorität gehangen; mit seiner unvergleichlichen Gabe, die Seelen durch seine Liebenswürdigkeit zu gewinnen, hatte er die Geister beherrscht, der ganzen Gemeinschaft die Richtung gegeben, soweit in dieser ersten Zeit eine feste Richtung notwendig war. Sein Feuer ergriff die andern, seine Einfalt und Innigkeit rührte jeden, sein Vorbild hielt mehr als je ein Gesetz vermocht hätte, die Brüder zusammen. Konnte das immer so bleiben? War in einer bürgerlichen Gesellschaft, in einer Kirche, in der alles so genau gegliedert war und jede Vereinigung auf Privilegien ruhte, eine so locker zusammengefügte Gemeinschaft möglich? Kaum war Franz entfernt, so drohte alles aus Rand und Band zu gehen. Sollte die Gemeinschaft weiter bestehen und ihren Beruf erfüllen, so mußten früher oder später neue festere Formen geschaffen werden. Die Entfernung des Heiligen hat nur beschleunigt, was auch ohne sie kommen mußte. Aber ohne Kampf konnte das nicht abgehen. Die Entwicklung der franziskanischen Gründung nahm eine Richtung an, die nicht bloß vielen der

ältesten Genossen des Franziskus gegen den Sinn ging, sondern von ihm selbst schwere Opfer verlangte; es konnte nicht anders sein, als daß die Unbefangenheit und Freiheit, der unbedingte Idealismus der ältesten Zeit, der nicht mit weltlichen Größen rechnete, zum guten Teil dabei abgestreift wurde. So leiten die Parteiungen während der Orientreise des Heiligen eine neue Epoche seines Werkes ein, zugleich ein Trauerspiel, vielleicht für Franz, sicher für viele Brüder, die das höhere Ideal der älteren Zeit nicht ohne Widerstand preisgeben wollen.

Wie ist das alles so gekommen?

Eine einzige Thatsache erklärt, warum es so kommen mußte: das Wachstum der Gemeinschaft. Aus den paar Genossen waren inzwischen Hunderte, ja nach verbürgten Berichten Tausende geworden. Man kann nicht sagen, daß dieses unglaublich schnelle Wachstum dem Willen des Franziskus entgegen gewesen wäre. Schon die älteste Legende erzählt von einer Vision, die Franz gehabt haben soll, als seiner Anhänger noch ganz wenige waren: Der Heilige sieht, wie eine Menge Menschen im Gewand der Brüder auf ihn zukommt, sie wollen sich ihm anschließen, aus allen Nationen, aus Frankreich, Spanien, Deutschland und England; mit allerlei Sprachen drängt sich die Masse herzu. Freilich wissen auch die ältesten Berichterstatter schon von einer Weissagung: es werde mit der Brüderschaft gehen wie mit einem Fischzug, so viele werden gefangen, daß nur die großen Fische behalten werden, die kleinen werden wieder hinausgeworfen. Und aus seiner letzten Zeit ist ein Wort des Heiligen aufbewahrt, in dem er über die Menge der Minoriten seufzt: „Wenn es sein könnte, möchte es doch geschehen, daß die Welt ganz selten Minoritenbrüder sehen und sich über ihre geringe Anzahl wundern würde!“ Aber es steht fest, daß in den entscheidenden Jahren Franz sich der großen Ausbreitung seines Werks nicht widersetzt, sondern sie mit Jubel begrüßt hat; ja, daß sein universaler Charakter ihm vom Stifter selbst aufgeprägt worden ist. Der fromme Idealismus rechnet nicht damit, ob das hohe Ziel überhaupt in einer großen Gemeinschaft zu erreichen ist und welche Formen diese Gemeinschaft haben müßte, um den Ansprüchen des Ideals und des Lebens zugleich zu genügen.

Es ist jedoch klar, daß sich der Charakter der Gesellschaft ändern mußte, sobald sich auch nur in Italien der Erfolg im Großen einstellte. Für einen Kreis von ein paar Dutzend Jüngern genügte die lebendige Einwirkung des Heiligen; zählten sie nach Hunderten, so waren Gesetze nötig. Die ersten Brüder konnten die Illusion durchführen, daß sie keine irdische Heimat haben, bei Hunderten ist das nicht mehr möglich. Und wenn nun feste Formen nötig wurden, gab es ein anderes Vorbild als die Einrichtungen, welche in der Kirche längst anerkannt waren, auf die so vieles in der Gründung des Franziskus selbst hinwies, die Formen des Mönchtums?

In der Brüderschaft gab es eine Strömung, die vorwärts trieb, mit klarem Bewußtsein diesem Ziele zu. Seit 1210 waren Priester und Gelehrte in größerer Zahl eingetreten. Unterschiede, die in der katholischen Kirche unaufhebbar waren oder solche, die in jeder Gemeinschaft unaufhebbar sind, machten sich geltend. Es gab sich von selbst, daß die Kleriker die Seelsorge an den Laienbrüdern und alle kirchliche Verrichtungen, wie die Messe, an sich zogen und dadurch die Gesellschaft ein kirchlich selbständiges, in sich gegliedertes, ordensähnliches Gebilde wurde; ebenso, daß sich die Gebildeten mit ihrer weltgewohnten Anschauung der Dinge geltend machten. Mit der höheren Bildung mußte die alte Einfachheit weichen. Eine starke Richtung will die Gemeinschaft systematisch zu einem großen Orden umbilden, die alten Orden in jeder Hinsicht überbieten, ihr reiches Kulturleben, die Pracht ihrer Klöster und Kirchen, die Fülle der ihnen vom Stellvertreter Christi verliehenen Gnaden. Das fordert den Gegensatz heraus: da und dort in den Einsiedeleien Umbriens erwacht der Widerspruch unter Führung alter Genossen des Franziskus. Was gilt ihnen Wissenschaft, kirchliche Macht, glänzender Erfolg? Sie wissen es anders: Verzicht auf alle Güter und alle Weisheit dieser Welt hat Franz sie gelehrt. So früh schon deutet ein Riß die Stelle an, an der sich später die große Spaltung im Orden vollziehen sollte.

Es kommen besondere Umstände hinzu, welche die Entwicklung nach der politischen Richtung hin beschleunigt haben. Ich

nenne zwei: die Erfahrungen der Brüder auf den auswärtigen Missionen und das Eingreifen der Kurie.

Schon früh, wohl schon seit 1212, haben die Minoriten versucht, ihr Werk auch in andere Länder zu verpflanzen, wir würden sagen: innere Mission in der ganzen Christenheit und äußere Mission bei den Saracenen zu treiben. So sehr das Werk des Franziskus mit allen Fasern in seiner italienischen Heimat wurzelt, trägt es doch von Anfang an die universale Bestimmung in sich. Nicht die Heimat — die Kirche, die Welt war den Aposteln als Feld des Wirkens angewiesen. Spanien und Frankreich sind früh in den Gesichtskreis der Brüder getreten, bald kam Deutschland dazu: man kannte in Italien die Wanderer, die in Pilgerkleidung mit langen Stäben, Gott und seinen Heiligen Lieder singend, das Land durchzogen in Schweiß und Sonnenglut, um die Schwellen der Heiligen zu besuchen. Mit den muhammedanischen Ländern ringsum stand Italien in lebhaftem Verkehr. Die Predigt unter den Ungläubigen war zweifellos in der Aufgabe der apostolischen Wanderprediger mit inbegriffen. Aus der Ferne winkte das Märtyrertum, heißersehnt, da es sein Siegel auf die Echtheit des Jüngerberufes drückte. Franz hat sich selbst mehrmals bei solchen Unternehmungen beteiligt. Sein ritterlicher Sinn, in dem etwas von dem Geist fortlebt, aus dem die ersten Kreuzzüge hervorgegangen sind, treibt ihn zu den Saracenen. Die ältesten Expeditionen sind gescheitert. Von Erfolg in den muhammedanischen Ländern war, abgesehen von einigen Martyrien, wenig zu berichten. Und als — wahrscheinlich im Jahre 1217 — die Missionen in größerem Stil aufgenommen, die Länder verteilt und bestimmten Brüdern als „Provinzialministern" die Leitung der einzelnen Expeditionen übergeben wurde, da haben die Unternehmungen zum großen Teil mit Mißerfolg geendigt. Die ursprüngliche Form dieser Missionen, Aussendung einzelner Brüder in die fremden Länder, ohne feste Ansiedlung, ohne Rücksicht auf die Tauglichkeit der dazu Bestimmten, ohne Kenntnis des Landes und der Landessprachen, hat sich nicht bewährt, so sehr sie im Uebrigen dem ältesten Charakter der Gemeinschaft entsprach. Es sind uns die Denkwürdigkeiten eines

italienischen Minoriten, des Giordano von Giano in Umbrien, erhalten, der früh in Deutschland als einer der Bahnbrecher des Ordens missioniert hat und hochbetagt im Jahr 1262 bei einem Provinzialkapitel in Halberstadt seine Erinnerungen aufzeichnen ließ. Er giebt uns in seinen durch Anschaulichkeit, Naivität und Lebenswahrheit ausgezeichneten Erzählungen Bericht von der Aufnahme der Brüder in Deutschland. Sie betraten das Land, ohne die Sprache zu kennen. Man frägt sie, ob sie Herberge und Speise wollen, sie antworten „ja". Wie sie sehen, daß ihr „ja" eine so gute Wirkung hat, nehmen sie sich vor, immer ja zu sagen. Und als Argwöhnische sie fragen, ob sie Ketzer aus der Lombardei seien und gekommen, um Deutschland mit der Ketzerei anzustecken, sagen sie wieder „ja". Da werden sie eingekerkert und mißhandelt. Auch in Ungarn werden die Ausgesandten übel aufgenommen und in Frankreich und Spanien geraten sie gleichfalls in den Verdacht der Häresie.

Es war klar: wenn solche Missionen gelingen sollten, so mußten päpstliche Geleitsbriefe die Brüder schützen, feste Ansiedlungen in den fremden Ländern ihnen einen Halt geben, an die Stelle der losen Verbindung mußte eine feste Organisation treten. In der That stammt auch der erste päpstliche Geleitsbrief aus der nächsten Zeit, aus dem Juli 1219; er ist noch kein förmliches Privilegium, wie es die Päpste sonst neuen Mönchsgesellschaften ausstellen, er enthält nur ein Zeugnis für die Rechtgläubigkeit der Brüder und die Aufforderung, sie freundlich aufzunehmen. Aehnlich stellt sich in den Provinzialministern wohl der Anfang eines Amtes im Orden dar, aber es trägt zunächst noch ganz provisorischen Charakter an sich, seine Befugnisse sind noch nicht scharf umgrenzt. Allein, wenn es auch nur Anfänge sind — es ist mit diesen Neuerungen, den päpstlichen Privilegien, den festen Ansiedlungen, der Aufstellung von Oberen in der Gesellschaft ein Programm gegeben, das die Ueberleitung der Bruderschaft in einen Orden in sich schließt.

Die römische Kurie hat die Umwandlung befördert. Sobald die Bruderschaft die Neigung zeigte, zum großen Orden auszuwachsen, trat an die Kurie die Notwendigkeit heran, auf

feste Ordnungen zu dringen und diese ihren Interessen anzupassen. Es sind Anzeichen vorhanden, daß auch jetzt noch, nach dem Jahr 1215, eine den Minoriten feindliche Strömung an der Kurie zu überwinden war. Darum war es ein Lebensinteresse für die Brüder, daß sich ein Teil der Kardinäle ihrer annahm. Es ist vor allem ein römischer Kardinal gewesen, der von Verehrung für Franz und die Brüder erfüllt, ihr Fürsprecher bei der Kurie war, der aber mit diesem Patronat zugleich sich das Recht nahm, bei seinen Schutzbefohlenen, oft gegen den Willen des Franziskus, die Forderungen durchzusetzen, die er zur Entwickelung der Gemeinschaft im Dienste der Kirche für nötig hielt. Es ist der Kardinalbischof von Ostia, Hugo, Hugolino genannt. Derselbe, der nachher als Papst Gregor IX. nach des Franziskus Tod in die Geschicke des Ordens mächtig eingegriffen hat, die Brüder in dem Dienst seiner Politik verwendend — und diese war nicht so friedlich, wie einst die Predigt des Heiligen: er ist es, der mit maßloser Heftigkeit gegen den Hohenstaufen Friedrich den Zweiten den Krieg geführt hat, in dem auf sein Geheiß Franziskaner im italienischen Volke den Haß gegen den Herrscher entflammten. Von der religiösen Kraft der neuen Bewegung persönlich berührt hat er in den Bußbrüdern die geeigneten Streiter gegen Ketzer, Saracenen, rebellische Fürsten, gegen die ganze unruhige Laienwelt erkannt, in der zum Orden entwickelten Gemeinschaft hat er das Mittel gefunden, die Aufgaben der neuen Zeit zu lösen. Wie hätte es anders sein können, als daß unter den Händen eines solchen Beschützers, der in der Schule der römischen Politik alt geworden war, der junge Orden politische Formen annahm, an die Franz nicht dachte? Seit 1217 sehen wir immer deutlicher den Kardinal an der Arbeit, der Bruderschaft durch Festigung im Innern und durch Wegräumung äußerer Hindernisse die Bahn zu größeren Erfolgen zu ebnen, zu Erfolgen, in deren Früchte sich der Orden teilen durfte mit der päpstlichen Politik. Den Ausschlag gab auch hier die Zeit, in der Franz abwesend war. Weniger, als ob Hugolino damals stark in die inneren Verhältnisse der Gemeinschaft eingegriffen oder gar die Wirren veranlaßt hätte; vielmehr hat er, wie es scheint, abgesehen von

der Anregung zur Umbildung des Clarissinenordens mehr den Zuschauer und Beobachter gespielt. Wohl aber gaben ihm die Ereignisse jener Jahre das innere Recht und den äußeren Anlaß, nunmehr mit Entschiedenheit seine Pläne im Orden zur Geltung zu bringen.

Die Entwickelung der Stiftung zu einem großen Orden hat sich mit überraschender Schnelligkeit vollzogen; weniger als ein Jahrzehnt hat genügt, den Charakter des Ordens im Wesentlichen festzustellen. Diese Umbildung, so rasch, so energisch, so planvoll, wie sie durchgesetzt worden ist, wäre nicht möglich gewesen nur durch Einwirkung äußerer Mächte, des Papstes, der Kardinäle mit ihren politischen Interessen; eine starke Strömung im Orden selbst drängte darauf hin. Sie hat einen Führer gefunden in Elias von Cortona, einem hochbegabten, gebildeten, energischen Manne mit ausgesprochener Gabe der Organisation. Es ist derselbe, der später als Ordensgeneral ein so gewaltthätiges Regiment geführt hat, daß er den Widerstand aller strenger Gerichteten herausgefordert hat und von diesen im Bund mit den Unzufriedenen der politischen Richtung gestürzt worden ist. Er ist dann zu Friedrich II. gegangen, im Orden als ein Abtrünniger verflucht. Franz hat sich zu ihm, einem seiner älteren Genossen, so lange er lebte, mit einer schier unbegreiflichen Sympathie hingezogen gefühlt; und doch hat Elias seit 1220 das Meiste gethan, die Umbildung des Ordens in politischem Sinne zu befördern.

Ich darf kurz andeuten, worin die Aenderung im Charakter der franziskanischen Gemeinschaft seit 1220 hervortritt. Hugolino wird offizieller Protektor des Ordens. Gleichzeitig beginnen, noch im September 1220, die päpstlichen Maßnahmen, die Anordnungen und Privilegien. Honorius ordnet die Einführung eines Probejahres, eines Noviziates an, nach dem Vorbild der älteren Orden; bisher war einfach aufgenommen worden, wer sich zum armen Leben verpflichtete. Dieselbe Bulle verbietet denen, die nach dem Noviziat das Ordensgelübde abgelegt haben, den Austritt aus dem Orden. Damit ist die Gemeinschaft geschlossener Mönchsorden. Im Jahr 1221 wird eine neue Regel entworfen, an deren Stelle, nach langen Beratungen, 1223 die endgiltige tritt:

sie weist eine ausgebildete Verfassung und Lebensordnung auf, Generalminister, Provinzialminister, Generalkapitel; sie läßt die Arbeit zurücktreten hinter dem Bettel, die Predigt geht immer mehr an einzelne Brüder über. Das Prinzip der Armut bleibt unangetastet: der Orden soll nichts besitzen. Aber bald erheben sich eigene Kirchen und Konvente der Franziskaner, das Verbot wird umgangen. An die Stelle der Wandermissionen treten feste Ansiedlungen in den Provinzen. An den Mittelpunkten der modernen Wissenschaft siedeln sich die Brüder an, in Bologna, Paris, Oxford; angesehene Gelehrte treten mit ihrer Wissenschaft in den Orden ein und werben ihm begeisterte Jünger.

Im Jahr 1223 steht der ausgebildete Bettelorden vor uns: neben ihm sein Bruder, der Dominikanerorden. Ursprünglich verschieden, die Dominikaner aristokratisch, eine Klerikergemeinschaft, wie die Minoriten eine Laiengemeinschaft, die Ziele schärfer bestimmt durch den Kampf für die Kirche gegen die Ketzerei, die spanische Abkunft verratend, wie die Franziskaner die italienische, sind sie doch beide das Produkt derselben Epoche, durch die Aufgabe der Predigt und das arme Leben verbunden. In ihrem Zusammenwirken, im Wettstreit der beiden jungen Gründungen hat sich der Typus des Bettelordens festgestellt. In der strengen Durchführung des armen Lebens mag das Vorbild der umbrischen Brüder auf Dominikus eingewirkt haben — Sabatier hat auch die Begegnung der beiden Heiligen, von der die Legende weiß, der Geschichte gerettet, um sie wieder mit neuen Farben auszuschmücken; sicherer ist, daß für die Entwicklung der Minoritengemeinschaft zu einem großen, von der Kirche geleiteten und benützten Orden der Einfluß der Dominikaner ein wichtiges Moment ist. Als zwei Brüder sind die zwei großen Bettelorden, oft verbündet, noch öfter eifersüchtig auf einander, durch die Welt gewandert. Sie haben sie der Kirche erobert und erhalten, es ist nicht zu viel gesagt. Tausende treten ein, die Päpste überschütten die Orden mit Privilegien, die schwierigsten Missionen vertraut ihnen die Kurie an. In die Predigt und Seelsorge dringen sie ein, trotz den Verwünschungen des Weltklerus; im Bürgertum der Städte erringen sie ihre

glänzendsten Erfolge. Zwei siegreiche Armeen, unüberwindlich durch die einheitliche Leitung von oben her, fassen sie überall festen Fuß und sind doch nirgends festgebannt: eine Darstellung der universalen Kirche des Mittelalters. Die Universitäten erschließen sich ihnen, willig oder gezwungen, die Theologie des Mittelalters ist in ihrer Vollendung ihr Werk. In ganz anderem Sinne als einst im Thal von Spoleto ist es zur Wahrheit geworden: Nihil habentes omnia possidentes.

Schon lange hat sich Ihnen gewiß eine Frage auf die Lippen gedrängt: wie ist diese ganze Veränderung in der franziskanischen Gründung zu beurteilen und wie hat sich vor allem Franz selbst zu ihr gestellt? Es wäre höchst einseitig, wollte man in dieser großartigen Entwicklung nichts sehen, als eine Verfälschung des ursprünglichen Ideales durch Einwirkung des bösen Geistes der Hierarchie. Die deutsche protestantische Forschung hat die Thatsache einer Entwicklung, den Unterschied der Ideen, die der Gemeinschaft 1210 und 1226 zu Grunde liegen, scharf beleuchtet. Der Widerspruch, der von katholischer Seite dagegen erhoben wurde, ist schwach genug ausgefallen. Allein Sabatier hat entschieden übertrieben, den Heiligen in einen zu schroffen Gegensatz zu seinem Werk gestellt, die Schuld für die von ihm konstatierte Verfälschung seiner Ideen viel zu sehr auf äußerliche Faktoren abgewälzt — und das war nur dadurch möglich, daß er dem ursprünglichen Ideal des Franziskus größere Bestimmtheit und Selbständigkeit gegeben hat, als geschichtlich richtig ist, ihm einen entschieden „antihierarchischen“, ja antikirchlichen Charakter zugeschrieben hat, den es nicht gehabt hat. Er hat Bedingungen übersehen, die für Franz bei seinem ganzen Wirken immer selbstverständlich waren, die, wenn sie gleich erst bei der weiteren Entwicklung seiner Gründung klar hervortreten, doch im Anfang nicht fehlen; er hat den Zusammenhang mit den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit, an die auch Franz innerlich gebunden war, zugedeckt. Schon bei der ersten Begegnung des Heiligen mit Innocenz urteilt Sabatier, daß Franz durch den Pakt mit der Kurie seine Idee verraten habe. Aber wenn er sein Werk schon hier verfälscht hat, wo hat es dann in reiner Form existiert? Gar

nirgends! Was die Geschichtserzählung bei Sabatier durch die häufigen dramatischen Accente an Spannung gewinnt, verliert sie an schlichter geschichtlicher Wahrheit. Der Widerspruch zwischen dem, was Franz ursprünglich wollte und dem, was aus seinem Werk unter dem Einfluß der Kirche geworden, ist hier zu schreiend, zu wenig ausgeglichen. Wer an die Thatsache einer inneren Veränderung glaubt, wird sich hüten, sie mit so starken Linien nachzuzeichnen, daß die feinen Linien, um die es sich in Wirklichkeit handelt, verloren gehen. Ich habe den Eindruck, daß Sabatier in dieser wichtigen Frage bei seinen deutschen protestantischen Beurteilern — auch den sachkundigen — nicht genug Widerspruch gefunden hat. Befriedigt, daß er auf die von der deutschen Forschung erschlossenen Gesichtspunkte eingegangen ist, hat man vielfach übersehen, daß eine solche Verwendung derselben die berechtigte Opposition herausfordert und an der Richtigkeit der ganzen Auffassung bedenklich machen kann. Vielleicht dient mit zur Erklärung, daß Sabatier, indem er die individuelle Religion des Heiligen in einen so starken Gegensatz zu dem stellt, was aus seiner Gründung geworden ist, indem er diese persönliche freie Religiosität ein Opfer der Kirche und der Theologie werden läßt, einer Neigung entgegenkommt, die sich immer mehr in unserer Geschichtsdarstellung auf kirchlichem Gebiete Einfluß verschafft: den Unterschied zwischen der ursprünglichen religiösen Idee, wie sie in einer Persönlichkeit lebendig ist, und der Institution, die daraus entstanden ist, es sei eine Kirchengemeinschaft oder ein Mönchsorden, ein Dogma oder ein Stück kirchlicher Verfassung und kirchlichen Rechtes, möglichst deutlich zur Anschauung zu bringen, so deutlich, daß in der Darstellung oft nur noch der Widerspruch zwischen Idee und Institution hervortritt und ihre innere Verbindung und Zusammengehörigkeit nahezu verschwindet. Was wäre unsere Geschichtsforschung ohne die Methode der Entgegensetzung der Person und der Institution, der schöpferischen Idee und ihrer Auswirkung in der Erscheinung — aber wohin kommen wir mit ihrer einseitigen Verwendung? Das Recht einer solchen scharfen Trennung muß sich im einzelnen Fall bewähren; wo jedoch diese Methode zu einer Darstellung führt, wie sie Sabatier von der Stellung des Heiligen

zur Gründung des Ordens giebt, werden nicht bloß aus dem historischen Stoff heraus, sondern auch aus prinzipiellen Erwägungen ernste Bedenken sich entgegensetzen. Nicht ein äußerlicher Eingriff unbefugter Dritter, die innere Notwendigkeit hat die Wendung herbeigeführt. Nicht eine reinere Ausgestaltung des Ideals des Franziskus war die andere, der wirklichen Entwicklung entgegengesetzte Möglichkeit, sondern eine vollständige Auflösung seiner Stiftung. Nicht bloß ihr Interesse hat die Hierarchie vertreten, wenn sie der Stiftung diese Richtung gegeben hat, sie hat zugleich ihre Pflicht gethan, indem sie die Gemeinschaft in diesem größeren Umfang lebensfähig machte. Es leuchtet ein, daß das Werk des Franziskus nach den inneren Gesetzen wächst, die für jede solche religiöse Gemeinschaft gelten, daß sie, indem sie größer wird, politischer und damit unpersönlicher wird. Es leuchtet weiter ein, daß es sich bei diesem Fortschritt um nichts Geringeres handelt, als um den Weltberuf des Ordens. Der franziskanischen Gemeinschaft dieses Recht der Fortentwicklung abstreiten heißt der Religion die Fähigkeit absprechen, ins Große zu wirken, in der Geschichte produktiv im großen Stil zu werden. Daß sich eine solche Veränderung nur mit Aufopferung eines guten Teils des religiösen Idealismus vollzieht, der die erste Zeit so anziehend macht, soll nicht geleugnet werden; ich denke, die Darstellung, die ich versucht habe, ließ das genug hervortreten. Allein es wird zu untersuchen sein, ob nicht vielleicht in dem religiösen Charakter des Ordensstifters selbst der entscheidende Grund liegt, warum gerade diese Entwicklung notwendig war.

Doch zuvor: wie hat Franz selbst die Veränderung in seiner Stiftung aufgenommen?

Es ist nicht leicht, seine Stellung innerhalb des Ordens während seiner letzten Lebensjahre, von 1220—1226, sein Verhalten gegenüber der Umbildung der Bruderschaft in einen Orden sicher zu bezeichnen. Aus naheliegenden Gründen ist in seiner offiziellen Biographie, die der Ordensgeneral Bonaventura, der große Theologe und Mystiker, ein Führer der gemäßigten politischen Richtung, in den Jahren 1260—1263 geschrieben hat, alles beseitigt, was wie eine Dissonanz zwischen dem Geist des

Heiligen und dem Geist seines Ordens klingt. Aber auch die älteren Biographieen lassen uns zum Teil im Stich und sind nur mit großer Vorsicht zu benützen. Denn ihre Darstellung ist, wie Sabatier überzeugend nachgewiesen hat, von der Stellung beeinflußt, die ihre Verfasser zu den Streitigkeiten im Orden eingenommen haben; in den ältesten Biographieen spiegelt sich die Geschichte des Streits zwischen der strengen und der freien Richtung nach des Franziskus Tod. Besonders werthvoll ist unter ihnen die „Legende der drei Genossen". Drei Brüder kommen hier zum Wort, die zu dem engsten Kreis der Vertrauten des Franziskus gehören und in seinen letzten Jahren fast immer um ihn gewesen sind, nach seinem Tode hochverehrte Häupter der strengen Richtung. Man hat bis jetzt geglaubt, in der uns vorliegenden Gestalt der Legende ihre vollständige Erzählung zu besitzen. Sabatier hat gezeigt, daß dies unrichtig ist. Der Schluß der uns vorliegenden Legende ist nicht ursprünglich, sondern später hinzugefügt. Der echte Schluß der Legende, oder besser ihre umfangreiche zweite Hälfte ist sofort beim Erscheinen von der damals herrschenden politischen Richtung im Orden unter dem Generalat des Crescentius (1244—1247) unterdrückt worden. Ein unersetzlicher Verlust! Und doch nicht ganz unersetzlich: Bruchstücke davon sind in späteren Schriften erhalten, die verfolgten Anhänger der strengen Partei haben sich in den gegen sie geführten Prozessen auf Aussprüche des Franziskus berufen, die in diesem Teil der Legende gestanden sind; auch hat eine andere Biographie, die sofort nach der Legende der drei Genossen abgefaßt ist, diese in großem Umfang benützt, die zweite Legende des Thomas von Celano. Da die letztere zum weitaus größten Teil zu einer Zeit geschrieben ist, in der die Herrschaft des Crescentius von der strengen Richtung unter dem Generalat des Johann von Parma (seit 1247) abgelöst war, so hat sie der Tendenz ihrer Vorlage weiten Raum gegeben, während freilich ihre schematische, zum Teil matte, zum Teil gezierte Darstellung weit hinter der lebensvollen Schilderung der ersteren zurückbleibt. In diesen Quellen erhalten wir ein Bild des Franziskus aus seinen letzten Lebensjahren von der Hand seiner strengen Jünger, die gegen die welt-

förmige Richtung im Orden sich aufgelehnt haben. Gewiß hat sich in der Erinnerung dieser Eiferer manches Wort verschärft, manche bittere Aeußerung ist noch bitterer, manches Wort der Sorge noch sorgenvoller geworden; Prophezeiungen über das Unglück im Orden sind dem Ordensgründer in den Mund gelegt worden; neben die harmlos dichtende Legende, deren Arbeit in Celanos zweiter Lebensbeschreibung schon weit vorwärts geschritten ist, mehr als Sabatier es Wort haben will, tritt die Tendenz der Partei, die die Geschichte umgestaltet. Aber im Ganzen ist durch Sabatiers Untersuchungen das Vertrauen zu diesem Teil der Quellen erheblich verstärkt worden. Die Echtheit einzelner Aeußerungen und Daten wird umstritten bleiben, in den Hauptzügen ist das Bild geschichtlich gesichert.

Franz hat die Hand von seinem Werk nicht abgezogen, er hat an der Organisation des Ordens theilgenommen. Daß sich die meisten Neuerungen seit 1221 ohne sein Wissen vollzogen haben, ist viel zu viel gesagt. Von einem offenen Protest ist nicht die Rede. Er selbst hat sich vom Papst den Kardinal Hugolino als offiziellen Ordensprotektor ausgebeten. Die Regel von 1221 ist noch zum großen Teil sein Werk; daher ihr erbaulicher Ton. In der Regel von 1223 tritt seine persönliche Einwirkung schon stark zurück, aber bis zu seinem Tode hat er sie doch als die unumstößliche Grundlage seiner Stiftung anerkannt. In der Verehrung für den Heiligen vereinigen sich alle Richtungen des Ordens.

Aber bei aller Verehrung für seine Person — die Leitung des Ordens ist schon zu seinen Lebzeiten in andere Hände übergegangen. Man kann nur über die Form streiten, in der sich diese Verdrängung des Ordensstifters vollzogen hat. Es liegt eine Nachricht vor, welche von der neueren Forschung überwiegend als unglaubwürdig angesehen worden ist, von der jedoch Sabatier gezeigt hat, daß sie wohl begründet ist und sich ohne Widerspruch dem geschichtlichen Verlauf einfügen läßt: Franz ist eine Zeitlang, seit Herbst 1220, zu gunsten eines Ordensvikars, des rechtsgelehrten, einer adligen Familie entstammenden Petrus Catanii, von der Leitung zurückgetreten. Für eine kurze Zeit, da Petrus schon im März 1221 starb. Es ist doch die nächstliegende Vermutung,

daß dieser Rücktritt kein bloßer Akt der Demut war, sondern aus Verstimmung über die Neuerungen geschah, vielleicht auch nicht ganz freiwillig gewesen ist. In den letzten Jahren hat dann in Wirklichkeit Elias von Cortona die Leitung in den Händen gehabt.

Als eine Verdrängung aus dem Regiment ist dies Franz wohl nicht erschienen: ein Regiment wollte er nicht führen. Um so schärfer hat er empfunden, daß in der Gemeinschaft ein Geist heranwachse, der seinen ursprünglichen Ideen fremd und zuwider war. Das tragische Geschick blieb ihm nicht erspart, erleben zu müssen, wie ihm seine Schöpfung entfremdet wird. Die Tragweite der Neuerungen hat er gewiß nicht übersehen, aber er sah genug, um in vielen Brüdern den Geist der Welt zu erkennen. Und an entscheidenden Punkten hat er den Neuerungen, auch wenn die Kurie sie beförderte, Widerstand geleistet bis zuletzt. Vor allem hat er von päpstlichen Privilegien nichts wissen wollen. Er hat den Brüdern verboten, sich an die Kurie zu wenden und sich Vergünstigungen geben zu lassen, wie andere Orden sie besaßen. Eines Tages legen ihm die Brüder nahe, in Rom ein Privilegium zu erbitten, da die Bischöfe häufig den Brüdern die Predigt verwehren. Franz antwortet ihnen: „Ihr Minoriten, ihr kennt den Willen Gottes nicht und laßt mich nicht die ganze Welt bekehren, wie Gott will. Denn ich will durch Demut und Ehrerbietung zuerst die Prälaten bekehren und wenn sie unser heiliges Leben und unsere Ehrerbietung gegen sie sehen, so werden sie selbst auch bitten, daß ihr predigen und das Volk bekehren sollt, und sie selbst werden euch berufen, mehr als Privilegien es vermögen, die ihr begehrt und die euch doch zum Hochmut führen werden . . . Ich für meinen Teil begehre das Privilegium von Gott, kein Privilegium von einem Menschen zu haben, als das, allen Ehrerbietung zu erweisen und durch Befolgung der heiligen Regel, durch das Vorbild mehr als durch das Wort alle zu bekehren.“ Franz fordert diesen Verzicht auf Privilegien nicht etwa darum, weil seine Gründung möglichst unabhängig von Rom bleiben soll — ein solcher Gedanke liegt ihm fern — vielmehr weil jedes „Vorrecht“ als solches unvereinbar ist mit der unbedingten Armut

und Demut, jede Erleichterung im Beruf denen verboten ist, die gerade durch die volle Uebernahme der schwersten Pflichten in der Nachfolge Christi sich und andern das Heil schaffen wollen.

Ebensowenig war Franz mit der Nachahmung der älteren Orden einverstanden. Seine Regel sieht er nicht als Regel eines Ordens an, den Menschen gegründet haben, als eine neben anderen, eine neuen neben älteren, sondern als Zusammenfassung der Forderungen des Evangeliums selbst. Geht ihr Ursprung unmittelbar auf Gott zurück, so ist die Forderung selbstverständlich, unbedingt an ihr festzuhalten. Die überlieferten Mönchsregeln sind Menschenwerk, seine Regel ruht auf Offenbarung. Die letztere nach der ersteren umzugestalten, heißt den Willen Gottes trüben. Zum Beleg sei ein Wort des Franziskus aus einer längeren Rede angeführt, von der ich allerdings vermute, daß sie ihre Prägung erst in den Kreisen der Eiferer erhalten hat — doch liegt ein ächter Kern wohl zu Grunde: „Sprecht mir nicht von der Regel des h. Benedikt, Augustin, Bernhard oder einer andern Regel, sondern nur von der, die mir Gott in seiner Barmherzigkeit hat zeigen wollen, durch die er, wie er mir gesagt hat, einen neuen Bund mit der Welt machen will. Es ist sein Wille, daß wir keine andern haben."

Nicht minder bedenklich erschien ihm die Wissenschaft im Orden. Die Ueberlieferung weiß von einem Brief, den er an den Bahnbrecher der gelehrten Studien, Antonius von Padua, geschrieben haben soll: „Es freut mich, daß du die Schriften der h. Theologie den Brüdern auslegst. Nur wünsche ich, es möge in dir und den andern der Geist heiligen Gebetes nicht ausgelöscht werden, nach der Regel, die wir bekennen." Sabatier hat vermutet, der Brief sei gefälscht, ein frommer Betrug, ersonnen, um die schroffen Aeußerungen des Heiligen gegen die Wissenschaft abzuschwächen. Die Gründe scheinen mir nicht ausreichend, der kurze Brief klingt doch wie eine Warnung. Ein förmliches Verbot gegen die Wissenschaft zu erlassen, liegt seinem Sinn fern. Auch in seinem Testament mahnt er zur Ehrfurcht vor den Theologen, als denen, die den Jüngern die allerheiligsten Gottesworte und damit Geist und Leben darbieten. Das Studium im Orden förmlich

verbieten hieß die Kleriker ausschließen. Das hat Franz nicht gethan. Aber bedenklich genug ist ihm die Wissenschaft gewesen. Wie viele hatte sie schon zum Hochmut verführt! Wie leicht konnte sie der wahren, drängenden Aufgabe der Minoriten Abbruch thun! Hierin hat Dominikus die geistigen Mächte seiner Zeit besser erkannt, als Franz: jener sah in der aufstrebenden Wissenschaft das unentbehrliche Mittel für seine Prediger, dieser im Studium besten Falls einen gefährlichen Umweg. Franz hat nicht gerne viele und gelehrte Bücher in den Händen seiner Jünger gesehen. Das Lesen der Bibel hat er empfohlen und fleißig ausgeübt. Aber es kamen Stunden, in denen er sagen konnte: „Es ist gut, Gottes Zeugnis in der Schrift zu lesen, aber ich habe so viel darin gelesen, daß ich daran genug zum Nachdenken habe. Ich bedarf nicht mehr: ich kenne Christum, den Armen, Gekreuzigten." Er hat die Weisheit geehrt, aber sie stand ihm im Bund mit der Einfalt: „Sei gegrüßt, Königin Weisheit, Gott segne Dich mit Deiner Schwester, der reinen, heiligen Einfalt." Die Stellung, die Franz einnahm, deckt sich hier, wie in anderen Fragen, nicht mit derjenigen der einen oder andern Partei in den Streitigkeiten nach seinem Tode. In der herrschenden Richtung im Orden wurde bald die Wissenschaft und der wissenschaftliche Ehrgeiz eine Großmacht — gewiß gegen den Sinn des Stifters. Aber auf der anderen Seite war er noch unbefangener als die Eiferer, die Paris als das Verhängnis des Ordens verflucht haben und in der Wissenschaft den bösen Geist sahen. Die Ordenstradition hat den Heiligen der ersteren Richtung zu nahe gerückt, Sabatier der letzteren; in Wahrheit bestand für ihn das Problem nicht in der Schärfe, wie es für die Parteien nach seinem Tode bestand.

Mit schweren Sorgen hat Franz in die Zukunft seines Ordens hinausgeschaut. Wehe ihm, wenn er seine Mission versäumt! Wer soll für die Brüder Genugthuung leisten, wenn sie, anstatt leuchtende Vorbilder für alle zu sein, selbst der Finsternis anheimfallen! Franz spricht über alle den Fluch aus, die durch ihr schlechtes Beispiel zerstören, was Gott durch die heiligen Brüder im Anfang gethan hat und noch thut. Er sieht selbst den Grundgedanken seiner Schöpfung in Vergessenheit kommen, das arme Leben.

Wozu sind die Brüder alsdann nütze? Die Welt selbst wird sie verachten und verhungern lassen. Unermüdlich legt er den Jüngern die Mahnung ans Herz, sich durch niemandes Ratschläge von dem heiligen Leben der Armut abbringen zu lassen. Während sich Franz auf der einen Seite von der Entwicklung im Orden mitziehen läßt, beklagt er auf der andern unaufhörlich eine Auflehnung gegen seine Idee, die doch längst nicht mehr in der Untugend einzelner Jünger, sondern in der neuen Einrichtung des Ordens selbst ihren Halt hatte.

Eine Empfindung dieses Widerspruchs hat sich wohl dann und wann in Franz geregt. Manchmal leuchtet es in ihm auf, wie in einem Propheten: hat nicht Gott selbst ihm dieses Ideal gezeigt? Wer darf es ihm nehmen gegen Gottes Willen? Aber am Ende hat er alle diese Veränderungen, deren viele für ihn peinlich und bedenklich gewesen sind, als eine Prüfung hingenommen, die Gott ihm schickte, um seine Selbstlosigkeit und Entsagung zu erproben. Es hat etwas rührendes, zu sehen, wie dieser lautere Mensch zittert, ob er ein treuer Minorit ist, ob nicht seine Treue gegen das ursprüngliche Ideal des armen Lebens Selbstüberhebung ist. Der bedingungslose Gehorsam gegen den Papst und seine Berater, gegen die Leiter des Ordens gehörte ja doch in seinem Sinn zur vollen Demut. Freilich, so oft er sich das auch vorhält, ein Stachel bleibt in ihm zurück; der Zwiespalt ist nicht aufgehoben. Und während er in den Hauptfragen der Fortentwicklung des Ordens nicht entgegentritt, hat er einzelnen Brüdern gegenüber bei bestimmten Anlässen die volle alte Freiheit in Anspruch genommen, wie einst, als noch keine Regel, kein Protektor, kein Vikar zwischen ihm und den Seinigen stand. Er fühlt sich verantwortlich für vieles, das zu hindern er nicht mehr das formale Recht hat; er möchte seine geistlichen Söhne schützen vor Gefahren, deren wahren Ursprung er nicht bemerkt. Da ist wohl je und je das Gefühl der Hilflosigkeit in voller Schwere über ihn gekommen. Im Traume sieht er einmal eine kleine schwarze Henne, um sie drängen sich unzählige Küchlein, die sie doch nicht alle unter ihre Flügel bergen kann. In solcher Stimmung hat Franz Hilfe gesucht auf einem Weg, der doch keine bot: er hat in seinem

eigenen Leben Entsagung und Dienstfertigkeit noch mehr gesteigert. Er will den bösen Geist im Orden dadurch bannen, daß er an sich selbst doppelt strenge Anforderungen stellt und seine Demut und Einfalt doppelt auffallend kundgiebt. Er benützt jeden Anlaß, um durch irgend ein symbolisches Handeln den Grundsatz der Armut und der dienenden Liebe zur Anschauung zu bringen, die Jünger in seiner Umgebung zu überraschen und zu beschämen. Aber diese ehedem so wirksamen Mittel — sie konnten jetzt nicht mehr den Strom zurückstauen; sie haben höchstens dazu beigetragen, den Grund für die Entstehung einer Partei der Eiferer zu legen. Was halfen solche beweglichen Scenen, wenn der Orden im Großen ungehindert seinen Gang ging?

Niemand wird das Widerspruchsvolle in dieser Stellung des Franziskus verkennen. Ihm selbst ist freilich dieser Widerspruch nicht mit voller Klarheit zum Bewußtsein gekommen. Dem umfassenden durchdachten Plan, der den Orden ausgestaltet hat, hatte Franz nicht einen anderen entgegenzustellen. Er hat an der naiven Zuversicht festgehalten, Gott werde ohne viel menschliche Mittel für die Brüder sorgen. Die Entwicklung des Ordens bewegte sich jetzt in Kreisen, von denen der Heilige nicht viel verstand und verstehen wollte. Sein Leben lang vom Instinkt der frommen Empfindung geleitet, wurde er unsicher, sobald der Verstand selbständig entscheiden sollte. So kommt es, daß er sich einerseits der Entwicklung zu festen Formen im Orden nicht entgegengestellt hat, ja seine Autorität zu ihrer Durchführung hat verwenden lassen, daß er andererseits einen bitteren Kampf gegen den Abfall von dem ursprünglichen Geist seiner Gründung geführt hat, auf den ihm nach wie vor alles ankam. Den inneren Zusammenhang zwischen den neuen Einrichtungen im Orden und einer Gesinnung, die das hohe Ideal nicht mehr in seiner Reinheit ergriff, vollkommen zu durschauen, dürfen wir dem Heiligen nicht zumuten. Wo er etwas davon bemerkte, hat ihm der Gehorsam gegen die Kirche den Schleier vor das Auge gelegt.

Noch einmal hat sich Franz zusammenhängend über seine Gründung ausgesprochen, in seiner letzten Zeit: in seinem Testament. Hier treten die Widersprüche noch einmal gehäuft und verschärft hervor.

Die Stimmung, die sich in diesem Dokument verrät, ist allem nach in diesen letzten Jahren bei ihm herrschend gewesen. Wehmütig blickt er noch einmal auf die erste schöne Zeit zurück, in der alles so einfach begonnen hat. Noch einmal erinnert er daran, wie sein ganzes Werk von Gott eingegeben ist, seine Buße, sein Glauben, sein Gehorsam gegen die Priester, die Regel für die Brüder; wie sie mit Wenigem zufrieden waren, einfache, ungelehrte Leute; wie die Arbeit Pflicht für alle war. Die Sorge hat ihm dieses Testament eingegeben. Er stellte sich darin völlig auf den Boden der Ordenseinrichtungen, wie sie seit 1220 geschaffen waren. Er schärft den Gehorsam gegen Rom, gegen die Priester, gegen die Ordensoberen ein; auch das Aufsichtsrecht des Protektors; die Autorität der Hierarchie steht ihm unbedingt fest. Aber daneben beruft er sich auf Gottes Offenbarung, giebt er selbst Gebote, die unverbrüchlich gelten sollen. In den Kirchen und Konventen, die für sie gebaut werden, sollen die Brüder nur als Gäste und Fremdlinge weilen. Noch schärfer ist das Gebot ausgesprochen, daß sie kein Privileg von der Kurie sich erbitten sollen, unter keinerlei Vorwand. Gegen Neuerungen im Orden fordert er strenges, entschlossenes Einschreiten. Das alles soll keine neue Regel sein, nur Erinnerung und Ermahnung, eine Einschärfung der Ordensregel, die Franz auch jetzt als unveränderlich und unantastbar gilt. Allein er fordert auch, daß seinem Testamente kein Wort hinzugefügt und kein Wort davon weggenommen wird, daß es immer mit der Regel verlesen werden soll, also eine Ergänzung, eine Auslegung der Regel, eine Schutzwehr für ihre strengen Grundsätze. Keine Auslegung soll den Sinn seiner schlichten Worte verdunkeln. So steht hier beides, der Gehorsam gegen die Kirche und die Behauptung seiner Selbständigkeit unvermittelt, sich ausschließend nebeneinander. Zwischen beiden schwankt der letzte Wille des Heiligen hin und her und will beides zugleich behaupten.

Wie ist dieses Rätsel zu lösen? Nicht anders, als durch genauere Erkenntnis der Eigentümlichkeit seines religiösen Charakters.

Franziskus ist im Gebiet des religiösen Lebens, voran im

Gebiet des religiösen Empfindens ein originaler Mensch gewesen. Dieses Urteil wird dadurch nicht aufgehoben, daß die Forderung einer Reformation der Kirche durch die Erneuerung des apostolischen Lebens von anderen vor ihm schon schärfer ausgesprochen worden ist, daß sein religiöses Ideal nicht neu ist, nicht einmal die spezifische Form dieses Ideals völlig neu, die Nachahmung der apostolischen Wanderpredigt mit dem Inhalt des Friedens und der Buße und mit den Forderungen der Armut und der entsagenden, dienenden Liebe. Seine Eigentümlichkeit kann nicht darin liegen, daß er dem kirchlich anerkannten Ideal des frommen Lebens ein neues, völlig verschiedenes entgegengestellt hätte: das ist erst 300 Jahre später geschehen in offener Auflehnung gegen die Kirche. So muß seine Originalität darin bestehen, daß er das überlieferte Ideal des frommen Lebens durch Vereinfachung, durch Hervorhebung einzelner weniger, wesentlicher Züge wirksam gemacht, es in einer neuen Gestaltung der christlichen Gesellschaft großen Teilen des christlichen Volkes zum erstenmal aufgeschlossen hat; vor allem aber darin, daß er dieses Ideal in der Erfahrung eines fein angelegten, feurig und tief empfindenden Gemüts neu belebt hat. Die Pflicht der Armut und der Entsagung, die Gebote der Bergpredigt und der Aussendungsrede waren längst in aller Mund; die Nachahmung Christi und der Apostel hatte dem frommen Leben seit Jahrhunderten die Richtung gegeben. Aber neu war, daß jemand auftrat, der das Evangelium in aller Einfachheit und mit aller Unerbittlichkeit, nicht hinter Klostermauern sondern mitten in der Welt, dem christlichen Volke vorlebte und verkündigte; ein Mensch, dem der ganze Ernst der Gebote Jesu auf die Seele fiel, schwerer als Priestern und Mönchen, und der sich doch zu einer Fröhlichkeit ohne Gleichen durchdrang, die sich allezeit in der Hand des himmlischen Vaters geborgen wußte. Ein Heiliger, in dem die schlichte Wahrhaftigkeit und die unbedingte Hingabe, welche die Religion fordert, so zur Erscheinung gekommen sind, daß man wie vor einer neuen Schöpfung, einer Offenbarung stand. Ein Heiliger, in dem seine Zeitgenossen und viele Spätere die religio selbst verkörpert gesehen haben — ob wir es nun in unserem innerlichen Sinn nehmen: das fromme,

Gott zugewendete Leben oder im Sinne des Mittelalters, religio als Mönchsleben. Viele Zeitgenossen hatten den Eindruck, als ob nun, nach Jahrhunderten, die Religion Jesu erneuert sei. Franziskaner der späteren Zeit haben künstlich und oft verletzend die Parallele zwischen dem Meister und dem Jünger ausgeführt — der Zorn der Reformatoren hat diese Bilder zerrissen —; seinen ersten Jüngern haben sich manche dieser „Konformitäten" ungesucht aufgedrängt. Sie haben ihren guten Grund. Franz war das Ideal gegeben, er hat nicht die Empfindung, es erfinden zu müssen. Auf eine Nachbildung Jesu, wie ihn die Evangelien schildern, ist sein Handeln gerichtet; der leiseste Anklang in einem Wort, in einer Situation, genügt, die Erinnerung an den armen Herrn mit aller Macht in ihm hervorbrechen zu lassen.

Wird dadurch die Ursprünglichkeit seines frommen Lebens aufgehoben? Gewiß nicht. Franz hat das Leben Jesu nachgebildet nicht als ein ängstlicher Schüler, sondern als ein Künstler; er hat in dem bekannten Bild neue Züge geschaut; er hat aus der Quelle geschöpft, wo andere mit dem abgeleiteten Wasser sich begnügten. Die Kraft seiner Nachbildung Christi nimmt ihm nicht die Ursprünglichkeit seines frommen Empfindens, sie begründet diese vielmehr — in der Umgrenzung, die für das ganze Gebiet des christlichen Lebens selbstverständlich ist. Innerhalb dieser Begrenzung, die Abhängigkeit von Christus voraussetzend, hat Franz selbst die Empfindung gehabt, er gehe zum erstenmal einen Weg wieder, den die Kirche seit Jahrhunderten verlassen habe. Nicht Bernhard, nicht Benedikt, nicht Augustin will er nachahmen, sondern Christus. Jahrhunderte lang ist das Mysterium Christi zugedeckt gewesen, in der Religion der Brüder ist es wieder der Welt aufgeschlossen, nicht durch Weisheit eines Menschen, sondern durch Offenbarung Gottes an Franz. Man kann nicht scharf genug betonen, daß hierin, in diesem Quellpunkt seines frommen Bewußtseins, Franz sich nicht als Schüler der Kirche, sondern als Schüler Gottes gewußt hat, daß er im Prinzip die Vollmacht eines Reformators der Kirche in Anspruch nimmt. Er überspringt die Jahrhunderte lange Entwicklung der Kirche, um an Christus und die Apostel anzuknüpfen; in der Religion Jesu sieht er das

Heilmittel für alle Schäden der kranken Gesellschaft, der bedrohten Kirche; die Grundgedanken seiner Schöpfung führt er auf unmittelbare Kundgebungen Gottes zurück. Man wende nicht ein, das sei überhaupt die Form gewesen, in der alle neuen Unternehmungen, zumal geistlicher Art, in jener Zeit aufgetreten seien. Ein anderer Nachdruck liegt bei Franz in dieser Berufung auf Gottes Geheiß, nichts was der Gewohnheit, der frommen Redewendung angehört, vielmehr steckt etwas von prophetischer Kraft darin, so bescheiden er sich äußert. Auch hat er in seinem persönlichen Verhalten bis zuletzt sich etwas von der inneren Freiheit bewahrt, die ein Zeugnis der Selbständigkeit ist. Sie tritt, bei aller Ehrerbietung, im Verkehr mit den hohen Prälaten hervor, auch in der Auffassung der äußerlichen frommen Uebungen, in der so oft wiederklingt: Barmherzigkeit, nicht Opfer. Einmal kommt die Mutter zweier Brüder zum Heiligen und bittet um ein Almosen. Es ist nichts für sie da. Da giebt ihr Franz das Neue Testament, aus dem die Brüder die Morgenlektionen lesen: „Gieb unserer Mutter das Neue Testament, damit sie es verkaufe, ihrer Not aufzuhelfen. Ich glaube, daß Gott das Geschenk besser gefällt als die Lektion".

Was den Zeitgenossen zunächst ins Auge fiel, was ihnen den Eindruck des Neuen Ueberwältigenden machte, waren freilich nicht diese formalen Merkmale der inneren Freiheit und Selbständigkeit, die dem Historiker so wichtig sind. Es war vielmehr das Feuer seiner frommen Begeisterung, die ungewohnte Steigerung des Gefühlslebens, von der sein Reden und Handeln zeugte. Und hierin, in der Stärke und der besonderen Art seiner Empfindung, aus der er doch den Antrieb zu einem ernsten, planmäßigen Wollen abzuleiten wußte, liegt ohne Frage der Kern seiner Eigentümlichkeit, der Grund für den Einfluß, den er auf die verschiedenartigsten Menschen weit über den Kreis seines Ordens hinaus ausgeübt hat. Unberechenbar, von elementarer Gewalt muß nach allen Darstellungen seine Rede gewesen sein. Wenn er vor Tausenden redet, spricht er so sicher, als ob er nur mit einem vertrauten Gefährten spräche. Es kam aber auch vor, daß er sich in Gedanken seine Rede zurechtgelegt hatte und ihm alles entfiel,

wenn er auftrat. Das bekennt er alsdann ohne Scheu — plötzlich strömt ihm die Eingebung zu, reicher, packender wird, was er spricht, als was er vorbereitet hat. Bleibt ihm die Eingebung versagt, so entläßt er das Volk mit einem Segensspruch. Diese Ergriffenheit hat sich oft in Geberden geäußert. Es wird erzählt: als er einmal vor Papst Honorius und den Kardinälen predigt, ergreift ihn das Feuer des Geistes so mächtig, daß ihm Worte nicht genügen, seine Freude auszudrücken, er bewegt seine Füße wie zum Tanz. Vielleicht ist niemals die Ueberschwänglichkeit seiner Jesusliebe zusammen mit der Kindlichkeit seines Wesens so unmittelbar und rührend hervorgetreten, wie bei der Weihnachtsfeier, die er gegen Ende seines Lebens in Greccio veranstaltet hat. Ein adliger Gönner, Johann von Greccio, hat bei der Zurüstung geholfen. Am Christabend strömen die Brüder und das Volk von allen Seiten herbei, mit Wachslichtern und Fackeln. Sie finden ein neues Bethlehem: die Krippe mit dem Kindlein, Ochsen und Esel dabei. Wald und Felsen hallen wieder von den Jubelliedern der Versammelten und am tiefsten ergriffen ist Franz selbst. Eine so lebendige Vergegenwärtigung des Kindes von Bethlehem rührt ihn immer aufs neue zu Seufzern und Thränen. Mit seiner klangvollen Stimme hat er dann bei der Messe als Diakon das Weihnachtsevangelium verlesen und dem Volk von dem armen König von Bethlehem gepredigt. Worte wie „Jesus", „Liebe Gottes" konnte er nie ohne große innere Bewegung hören; es war, wie Celano sagt, als ob durch den Stab des äußeren Wortes eine Saite seines Herzen berührt würde. Das unvergleichlich starke Mitgefühl ist es, das sich in ihm regt. Wie er einmal bei Tisch sitzt, hört er sagen, die Mutter des Herrn sei so arm gewesen, daß sie ihrem Sohn oft nicht zu essen geben konnte. Da seufzt er tief, läßt den Tisch mit dem Essen stehen und ißt auf nacktem Boden trockenes Brot. Neben dem Mitleid ist es die Fröhlichkeit, von der sein Empfindungsleben beherrscht ist. Er hat sie als das beste Mittel zum Kampf gegen den Teufel empfohlen. Die Dämonen können dem Diener Christi nichts anhaben, so lange sie ihn von heiliger Lust erfüllt sehen. Die Franziskuslegende ist unerschöpflich darin, das Recht dieser fröhlichen Frömmigkeit zu be-

haupten. Franz liegt krank bei Rieti und bittet einen Bruder, der früher Zitherspieler gewesen ist, ihm zu spielen. Der Bruder scheut sich: was werden die Leute dazu sagen? In der folgenden Nacht hört Franz statt der menschlichen Zither wunderbare Harmonien von Engelshand ertönen.

Das Ohr des Heiligen hat vermocht, den himmlischen Gesang zu vernehmen, denn er hat seine Sinne der Schönheit der Erde nicht verschlossen. Während er die Welt flieht, ist ihm die Natur insgeheim verbündet; ihre Stimmen, die anderen schweigen, ihm reden sie und er plaudert mit ihren Kindern wie ein Kind.

Ein Künstler unter den Heiligen ist Franz gewesen, der eine Welt von Wundern in der Schöpfung schaute und andere schauen lehrte, der nicht für sich allein Gott danken wollte, sondern nicht ruhte, bis die ganze Kreatur ringsum mit ihm jubilierte. Die Häresie der Katharer zog durchs Land und versprach die Rätsel des Daseins zu lösen, indem sie Gott und die Welt vollends ganz von einander schied, viel schärfer noch, als die herrschende Anschauung des Mittelalters ohnedem zu scheiden geneigt war. Franz hat sie nicht bekämpft, aber er hat ihr das leuchtende Bild der gotterfüllten Schöpfung gegenübergestellt. Ein Mönch hat ganze Geschlechter angeleitet, sich der Schönheit der Schöpfung als eines Gotteswerkes zu freuen, er hat den Dichtern und den Malern den Weg gewiesen und seinen weltentsagenden Brüdern den Blick für den stillen Zauber ihrer Heimatthäler erschlossen. Wie hat er in seinem ganzen Verkehr mit der ihn umgebenden Welt die ängstliche Trennung zwischen Gott und Natur überwunden, wie schwand die Scheu, mit der das frühere Mittelalter die rätselhaften Gebilde und Kräfte der Natur anschaute! Auch der Kreatur mit ihrer Angst und ihrem Kampf hat der Heilige den Friedensgruß geboten. Mit Gott versöhnt findet er überall die Spuren Gottes. Wo er Leben sieht, ist es ihm heilig. Verfolgter Tiere hat er sich erbarmt. Er kann kein Lamm sehen, ohne daß er an das Lamm Gottes denkt, das der Welt Sünde trägt. Er redet mit den Tieren und den Pflanzen als seinen Brüdern und Schwestern, alles ist ihm verwandt; was Leben hat, drängt sich aus Wald und Gebirge, aus Luft und See geschwisterlich an ihn heran. Wie

sein Jünger Antonius von Padua den Fischen, hat er den Vögeln gepredigt. In Bevagna, einem Städtchen in der Nähe von Assisi, sammeln sich die Vögel um ihn, Tauben und Krähen und andere, und er verkündigt ihnen Gottes Wort: „Ihr Vögel, meine Brüder und Schwestern, ihr müßt allezeit euren Schöpfer mit Macht loben und ihn lieben, der euch Gefieder zur Kleidung, Federn zum Flug geschenkt hat und alles, was euch nötig ist. Einen vornehmen Rang unter seinen Kreaturen hat er euch gegeben, in der reinen Luft euch Wohnung bereitet. Ihr säet nicht und erntet nicht; ohne daß ihr sorgt, schützt und leitet er euch.“ Wie er geendet hat, recken die Vögel den Hals und schlagen mit den Flügeln zum Zeichen der Zustimmung. Er geht durch sie hindurch, mit seiner Kutte sie streifend. Mit seinem Segen und dem Kreuzeszeichen entläßt er sie.

In solchen Scenen offenbart sich das dichterische Gemüt des Heiligen. Und ein Dichter ist er gewesen. Es ist uns ein Lied überliefert, das Franz in seinen letzten Jahren gedichtet hat — Sabatier hat über seine Entstehung neue Aufschlüsse gegeben —: das „Lob der Kreaturen“ oder der „Sonnengesang“. Da treten der Reihe nach die Kreaturen auf, durch die Gott gepriesen wird: der frate sole, die sora luna e le stelle. Da kommen Wind, Wolken, Wasser und Feuer:

„Preis sei Dir, Herr, durch unsern Bruder, das Feuer,
Durch welches die Nacht Du erhellst,
Schön ist es und lustig, kraftvoll und mächtig.

Preis sei Dir, Herr durch unsre Schwester, die Mutter Erde,
Die uns ernährt und pflegt
Und allerlei Frucht hervorbringt, bunte Blumen und Kräuter.“

Wenige Wochen vor seinem Tode hat Franziskus, totkrank, im Palast des Bischofs von Assisi liegend, den Bischof und den Podesta der Stadt versöhnt. Da hat er zum „Lob der Kreaturen“ eine neue Strophe hinzugefügt:

„Preis sei Dir, Herr, durch die, die verzeihen aus Liebe zu Dir,
Und Schwachheit ertragen und Anfechtung.
Selig sind, die im Frieden verharren,
Denn von Dir, Allerhöchster, werden sie gekrönt.“

Und wie er den Tod herannahen fühlt, da fügt er noch eine letzte Strophe hinzu:

„Preis sei Dir, Herr, durch unsern Bruder, den leiblichen Tod,
Dem kein lebender Mensch kann entrinnen.
Weh denen, die in Todsünden sterben!
Selig, die, die er in Deinem heiligen Willen ruhend findet,
Denn der zweite Tod wird ihnen kein Uebel anthun."

Religion und Kunst dürfen sich in die Anregungen teilen, die von dieser so lebendigen und poetischen frommen Empfindung ausgehen. Das religiöse Leben der abendländischen Christenheit hat durch Franziskus wärmere, tiefere Töne gewonnen, es ist im Vergleich mit dem des früheren Mittelalters, wenn der Ausdruck erlaubt ist, persönlicher geworden: es nimmt durch ihn zu an individueller Farbe und Kraft. Unser Heiliger ist der religiöse Genius geworden für die reichere, zweite Hälfte des Mittelalters. Wir erkennen seinen Einfluß in der lebendigeren Gestaltung des Laienchristentums in dieser Zeit. Wir hören seine Religion wiederklingen in der lateinischen und italienischen Poesie, in dem Dies irae und dem Stabat mater, wie in Dantes Gesängen. Aus der Mystik der deutschen Bettelmönche tönt uns etwas von den Lauten entgegen, in denen der Italiener seine Frömmigkeit ausgesprochen hat. Aus den Heiligenbildern der italienischen Renaissance leuchtet die Glut seines Empfindens. Selbst im Fanatismus der Auflehnung gegen die Kirche blitzt da und dort etwas von der Gewalt seiner religiösen Leidenschaft auf, durch das zu Ende gehende Mittelalter hindurch bis in die deutsche Reformation hinein. Franziskaner haben gekämpft für den Neubau der Kirche und für ihren Umsturz, auf der Seite des Gehorsams und des Ungehorsams gegen das Papsttum.

In der Natur des Franziskus ist auch dieser Zwiespalt begründet. Er hat Gedanken aufgeregt, die er selbst nicht in voller Freiheit hat heranwachsen lassen, die mächtiger waren, als er. Bezeugt die Geschichte die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit seines Wesens und seiner Ideen, so zeigt sie auch, wie dieselben in seiner Person an Bedingungen gebunden sind, die Franz nie überschritten hat und die sein Werk in den inneren

Zwiespalt gestürzt haben, der sofort nach seinem Tode ausbricht. Was er unternimmt, ist zuletzt doch eine Erneuerung der ganzen Kirche, des ganzen Christentums seiner Zeit. Allein für diesen Beruf hat seinem Charakter die Härte und Konsequenz, seinem Geist der heroische Zug gefehlt. Dafür legen die Konflikte der letzten Jahre genügend Zeugnis ab, und doch lassen sie im Grunde nur die Grenzen deutlicher hervortreten, innerhalb deren sein Wesen von Anfang an sich bewegt hat. Eine schärfere Natur, deren Religion nicht so sehr durch das Gefühl, sondern in stärkerem Maße sittlich und intellektuell bestimmt gewesen wäre, hätte diese Konflikte anders aufgenommen und ausgefochten. Das persönliche Gewissen hätte sich aufgebäumt gegen das kirchliche Gebot, wo dieses seinen Forderungen, den Forderungen Gottes, in den Weg trat. Niemand, der ihn kennt, wird das von Franziskus verlangen. Seine Natur ist viel zu weich, sein Wesen viel zu kindlich dazu. Verglichen mit seinem tiefen Gemütsleben sind seine religiösen Vorstellungen nicht reich, nicht mannigfaltig, sein religiöses Denken entbehrt der Selbständigkeit und Entschiedenheit. Wenn sich auch seine Entwicklung relativ unabhängig vollzogen hat, so ist seine Frömmigkeit doch von Anfang bis zu Ende ganz durch die Kirche, ihre Sakramente, ihre Priester bestimmt. Seine Sprache den Päpsten und Prälaten gegenüber ist auch nie entfernt so frei, wie etwa bei Bernhard von Clairveaux, dessen theologische Bildung und Weltkenntnis ihm fehlt. Der Einblick in die Gefährlichkeit der Hierarchie für die Kirche, der diesem zur Verfügung steht, geht dem unbefangenen Sinn des Franziskus ab. Wie bezeichnend sind die Worte, mit denen er im Testament seine Verehrung für die Priester begründet! Er will sie ehren, auch die schlechten, weil sie das Sakrament verwalten, durch das allein der Gottessohn auf Erden sichtbar wird. Bei jeder Gelegenheit erweist er der Messe seine Verehrung. Das Geheimnis der Inkarnation des Gottessohnes in der Messe bindet ihn fest an den Klerus.

Auch in anderen Stücken trägt seine Frömmigkeit ganz die mittelalterliche Art an sich. Hase hat das ebenso unbefangen hervorgehoben, als es Sabatier gerne verhüllt und die realistischen

religiösen Vorstellungen, die Franz mit seiner Zeit teilt und oft noch über die herrschende Sitte hinaus pflegt, mit dem Ueberwurf moderner mystischer und poetischer Ideen zudeckt. Und doch kann schon die Wirkung, die von Franz und seinem Orden ausgegangen ist, diese gewaltige Steigerung einer sinnlichen, auf Wunder und Reliquien gerichteten Frömmigkeit daran mahnen, den Charakter des Heiligen auch nach dieser Seite schärfer zu umgrenzen. In der That, wenn auch vieles bei ihm sich liebenswürdig ausnimmt, was uns bei seinen Nachfolgern plump und roh erscheint, so kann sich doch diese superstitiöse Frömmigkeit mit vollem Recht auf Franz berufen. Ueberall sieht er Dämonen und das Mirakel umspielt wie ein bewegliches Element sein ganzes Dasein. Die Luft, in der er lebt, ist voll von Ahnungen und Warnungen, göttliche Kräfte und dämonische Wirkungen drängen sich ohne Unterlaß an ihn heran. Vor seinem geistigen Auge steht das Weltgericht, mit all der Lebhaftigkeit geschaut, mit der es der mittelalterliche Mensch vor sich sieht, und zumal ein Mensch von so starker Einbildungskraft wie Franz. Seinen Leib hat er mißhandelt als seinen größten Feind, sodaß er zuletzt selbst Gewissensbisse darüber empfindet. Die Askese ist ihm nicht das Höchste, aber sie ist ihm unentbehrlich und sein Ruhm gründet sich auch darauf, daß er es in ihr zur Virtuosität gebracht hat. Manche Nacht, erzählen uns die Legenden, ringt er mit dem Versucher. Es sind Versuchungen darunter, wie sie keinem dieser Heiligen erspart geblieben sind; nach allen Berichten ist ein großer Teil seines inneren Lebens von diesem Ringen mit niedergehaltenen und doch nie ganz überwundenen Mächten ausgefüllt. Aber die größte Versuchung seines Lebens, die zum Abfall von der Kirche, als sie ihm seine Schöpfung aus der Hand windet, hat er nicht klar erkannt. Der Gehorsam bindet ihn; er wird unsicher, sobald ihm Gottes Autorität in den Priestern gegenübertritt. Die Grundlagen der Kirche zu prüfen, liegt ihm ganz fern, dazu ist er eine zu kindliche, naive Natur. Seine Selbständigkeit war groß genug, viele seiner treuesten Jünger zur Empörung gegen die Kirche zu treiben unter Berufung auf sein Lebensideal, sein Vorbild und Wort; ihn selbst in diesen Kampf und Tod zu führen dazu war sie nicht stark

genug. Und das ist doch nur der richtige Reflex der Thatsache, daß Franz sein Ideal des frommen Lebens aus der Hand der Kirche empfangen hat, daß es im höchsten Sinn keine Neuschöpfung ist, sondern nur eine neue Gestaltung des katholischen Frömmigkeitsideals. Sein frommes Leben war an die Kirche gebunden, im entscheidenden Moment hat der Heilige über den Reformator gesiegt.

Das sind Grenzen seines Wesens, welche die Geschichte seiner Gründung verständlich machen und seinem eigenen Ausgang die tragische Weihe geben. Stark genug, die Gegensätze zu empfinden und zu schwach, den Kampf aufzunehmen, hat er das Ende herbeigesehnt, die Befreiung von Qualen, deren Grund er vor seinen Getreuen und vor sich selbst verbirgt. Welch ein Bild: Der Heilige vom italienischen Volk und von der Kirche immer geräuschvoller verehrt — man reißt sich um die Fetzen seines Gewandes, bei lebendigem Leibe wird er zur Reliquie. Inzwischen ist er krank und verlangt nach dem Tod; der früher so sorglos war, kann die Dämonen der Sorge nicht mehr verscheuchen, die seiner Seele die Ruhe rauben und seine Augen anhauchen, daß sie schier erblinden vor vielem Weinen. Aber diese schwere Zeit hat ihn zu einer letzten Vertiefung in die Mysterien seiner Religion geführt. Man gewinnt den Eindruck, daß sein Wesen noch lauterer, einfältiger, inniger wird. Seitdem er bekehrt war, ist ihm aus dem Anblick des Kruzifixes neuer Mut und neue Fröhlichkeit geflossen. Jetzt erst versteht er die Leiden dessen völlig, den seine Jünger verlassen, verraten oder verläugnet haben. Sein inneres Leben wird aufgeregter, schwermütiger als vorher; während der Leib sich langsam verzehrt, versenkt sich seine Seele immer mehr in die Anschauung des leidenden Erlösers.

Im Frieden mit der Welt, der Kirche, seinem Orden ist er dahingegangen, segnend nicht fluchend. Auf dem Boden der Portiunkulakirche hingestreckt hat er den Tod erwartet, der ihn am Abend des 3. Oktober 1226 erlöst hat.

Die Kirche hat prunkvoll den Toten geehrt. Der alte Gönner der Minoriten Hugolino, jetzt Papst Gregor IX. ist ge-

kommen, zwei Jahre nach seinem Tode, und hat ihn heilig gesprochen. Aber er hat auch zwei Jahre darauf das Testament des Heiligen für ungiltig erklärt: niemand im Orden soll daran gebunden sein. Um seine geistige Erbschaft hatte sich schon der Streit erhoben, in dem die Gegensätze zusammenstießen, die Franz in seiner Stiftung vereinigt hat und deren Widerspruch er still in sich getragen hatte: der Streit um die Armut, um die Auslegung des Lebensideals des Franziskus.

Was sein echter Wille gewesen ist, zeigt das Bild einer Frau, der Heiligen, die als geistliche Freundin neben Franziskus steht, eingeweiht in seine geheimsten Gedanken: es ist die heilige Klara. Sie hat an der Spitze ihrer armen Schwestern Zeitlebens gegen alle Privilegien, die die Päpste ihr aufdrängten, protestiert, nur für das eine Privileg kämpfend, daß man den Schwestern ihre Armut läßt. Jede Abweichung vom Geist des Franziskus hat in ihr die unbestechliche Richterin gefunden. So lange sie lebte, war auch das an des Franziskus Persönlichkeit nicht vergessen, was zu fein, zu persönlich war, um auf eine große Gemeinschaft überzugehen.

Mit einem Blick auf die heilige Klara nehmen wir Abschied von Franziskus.

Wenn Ihnen im Leben oder in der Dichtung ein Franziskaner begegnet mit der Kutte und dem Strick, kommt Ihnen vielleicht in den Sinn, aus welchen Gedanken und welchen Kämpfen sein Orden entstanden ist. Und wenn Ihnen dann das Bild des Heiligen vor Augen tritt im Glorienschein der Kunst oder umrankt von der Legende, so mögen Sie freundlich seiner gedenken als eines frommen Menschen. Die Erinnerung an diese Stunde möge Sie alsdann nicht stören in der Betrachtung!

Zur Lehre vom „armen Sünder".

Von

Professor H. Scholz,
Prediger in Berlin.

I.

Der Begriff des armen Sünders ist in der kirchlichen Sprache seit Alters im Gebrauch, um die dauernde Unvollkommenheit des christlichen Lebens und die Unmöglichkeit der Selbsthülfe zu bezeugen. In diesem Sinn findet er sich häufig bei Luther, der ihn aber noch ganz im Allgemeinen ohne genauere Bestimmung anwendet. Zinzendorf giebt ihm dann das besondere Gepräge. Der Ausdruck ist nicht biblisch — die Bibel kennt Sünder und geistlich Arme, arme Sünder kennt sie nicht —, sondern volkstümlich und bezeichnet den zum Tode verurteilten, auf seinem letzten Gang zum Schaffot oder Galgen befindlichen Verbrecher, wobei man den Anklang von Mitleid der Sachlage gemäß nicht verkennen wird. Zinzendorf hat diesen Ausdruck gewählt, um die Lehre von der Rechtfertigung als eines reinen Begnadigungsaktes von Seiten Gottes, ohne jegliches Zuthun des Menschen, so anschaulich als möglich zu machen. „Der Verbrecher, auf den das Attribut des armen Sünders Anwendung findet, verdankt, wenn er unter dem Galgen freigesprochen wird, die Erledigung von der Strafe und die wieder eintretende positive Anerkennung seines Lebensbestandes lediglich der Gnade dessen, der ihn freisprach. Seine ganze weitere Existenz ist demnach eine solche aus Gnaden eines Höheren"[1]). Wird also der Mensch als armer

[1]) Bernhard Becker, Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit, S. 296.

Sünder erkannt, oder erkennt er sich selbst als einen solchen an, so kommt dadurch die Rechtfertigung aus Gnaden allein erst zu ihrer vollen Geltung und zwar, wie das drastische Beispiel des unter dem Galgen Freigesprochenen beweist, in dem streng deklaratorischen oder forensischen Sinn, den die Reformatoren mit der Rechtfertigungslehre verknüpften. Ein armer Sünder muß sich wirklich verloren achten, aber er ist dabei „so klug, daß er Gott Nichts verspricht, was er nicht hat und halten kann, sondern sich aufs Bitten legt und ins Armenrecht giebt“[1]). Ganz in Uebereinstimmung damit spricht sich Zinzendorf gegen Dippels rationalisierende Versöhnungslehre unumwunden dahin aus, daß „wir alle nicht anders gerecht, vom Strick, von der Strafe der Sünden frei werden, als der Dieb vom Galgen, nicht durch die künftige gute Aufführung, sondern aus Gnaden“[2]).

Hat Zinzendorf durch diese Wendung die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung zu Ehren gebracht und sowohl der selbstgerechten Moralität der Aufklärung als der eigenmächtigen Bußkampfspraxis des Hallischen Pietismus gegenüber das freie Gnadenwalten Gottes in echt religiöser Empfindung vertheidigt, so knüpfen sich daran noch weitere Folgerungen für die Grundstimmung und -Färbung des christlichen Lebens. Jene Erfahrung des armen Sündertums soll nämlich nicht nur den unumgänglichen Anfangspunkt christlichen Lebens ausmachen, sondern sie soll den gesamten Lebenslauf dauernd begleiten und jeden seiner Schritte temperieren. Der Christ soll sich seines armen Sündertums stets bewußt bleiben, auch nachdem er begnadigt und in die Bahnen christlicher Heiligung eingetreten ist. Es kann keinen Zeitpunkt für ihn geben, wo jenes Bewußtsein zur bloßen Erinnerung an eine ferne Vergangenheit verblaßte. Er kann nicht sagen, ich war einmal so, denn er ist es noch heute und bleibt es bis an sein Ende. Selbst vor dem göttlichen Richterstuhl wird er in keiner anderen Eigenschaft erscheinen dürfen. In dieser Hinsicht hat sich Zinzendorf in seinem Lied „Christi Blut und Gerechtigkeit“ so deutlich als möglich ausgesprochen, indem er singt:

[1]) a. a. O. S. 297.

[2]) a. a. O. S. 278.

„So will ich, wenn ich zu ihm komm, nicht denken mehr an gut und fromm, sondern da kommt ein Sünder her, der gern fürs Lösgeld selig wär.“ Zinzendorfs Lieder gewähren einen unbedingt zuverlässigen Einblick in seine innerste Denkweise, sie sind in demselben Maß dem Gedankengang folgsam, als sie poetisch oft darunter zu leiden haben. Demgemäß ist seine wohlerwogene Meinung, daß das Gepräge des armen Sündertums dem christlichen Leben bis in die Vollendung hinein aufgedrückt bleibt und folglich für die Grundstimmung christlicher Frömmigkeit auf jeder, auch der höchsten Entwickelungsstufe, maßgebende Bedeutung behält.

Es lohnt sich zu fragen, welches Interesse dieser weitgehenden Behauptung des armen Sündertums zu Grunde liegt. Daß dem Ernst der Heiligung und sittlichen Erneuerung, daß dem darin eingeschlossenen umfassenden Pflichtenkreis kein Abbruch geschehen soll, kann um so mehr für ausgemacht gelten, als Zinzendorfs anderweit bezeugte christocentrische Ethik sich durch Fülle der Anschauung, Reinheit der Begriffe und wohlthuenden Schwung des Heiligungsstrebens hervorthut. Sich als armen Sünder zu fühlen, hat bei ihm niemals den Sinn, auf die sittliche Aufgabe zu verzichten oder ihr auch nur einen geringeren Wert im Vergleich zur religiösen Erfahrung beizumessen. Umgekehrt ist ebenso ausgeschlossen, daß diese Lehre auf eine neue Form der Selbstquälerei nach pietistischem Muster hinauskommt. Denn gerade gegen die Selbstquälerei jener engherzigen, unfruchtbaren, an Täuschungen und Enttäuschungen reichen Bußkampfspraxis des herrschenden Pietismus ist Zinzendorfs System mit Nachdruck gerichtet. Er will nicht, daß ein Christenmensch sauer sieht und den Kopf hängt, er haßt die herabgestimmte, nörgeliche Frömmigkeit, die es zu Nichts bringt als zur Wiederholung ihrer Klagelieder. Er fordert und gewährt ein freudiges Christentum.

Der leitende Gedanke des armen Sündertums wird vielleicht am besten durch den Satz beleuchtet, es handle sich dabei um „eine Gesellschaft von Leuten, die da wissen, daß sie ohne Gnade nicht bleiben können. Ein armer Sünder sein und begnadigt sein, hält man vor einerlei“ [1]). In diesem Satz liegt der Nachdruck offen=

[1]) Becker a. a. O. S. 297.

bar auf dem positiven Besitz und Genuß der Gnade, während die Qualität des armen Sünders nur die notwendige negative Vorbedingung dazu bildet. Das christliche Subjekt sieht seine höchste Tugend und zugleich Kraft darin, für die Gnade Gottes und deren mannigfache Erweisungen widerspruchslos aufgeschlossen zu sein, sich ihren Gaben und Gütern gegenüber die lebendige Empfänglichkeit zu bewahren, nach Gotteskindschaft und Heilsgewißheit eine immerwährende Sehnsucht zu nähren und das Bedürfnis des Friedens von oben, der Freude im Herrn, des Lebens aus Gott in allen Lagen aufrecht zu erhalten. Erfahrungsmäßig steht dem Nichts so sehr im Wege als die falsche, voreilige, ziel- und hülflose Aktivität eines unbegründeten, sich überschätzenden und daher übernehmenden Selbstvertrauens, das mit seinen wirklichen oder vermeintlichen Tugenden den Cultus eitler Bewunderung treibt. Folglich wird der Christ zum geeigneten Träger der Gnade Gottes erst dadurch, daß er dauernd die Reflexion auf seine Leistungen hintansetzt und in der Stellung des armen Sünders verharrt, auch wenn er daneben thatsächliche Fortschritte in der Heiligung zu verzeichnen hat.

Diese Deutung des armen Sündertums erscheint ethisch und psychologisch gerechtfertigt. Ethisch insofern, als der frei gewährten Liebe gegenüber jede Aufrechnung, daß man ihrer würdig sei, daß man sie verdient und zu beanspruchen habe, eine offenbare Unziemlichkeit ist. Sobald man solche Beweise ins Feld führt, hört die Liebe auf, ihre spezifische Wirkung auszuüben. Die Probe darauf kann Jeder machen, der einmal wirkliche, ihn überwältigende Liebe erfahren hat oder die Verzeihung seiner Freunde empfing. Psychologisch aber erklärt sich die geschilderte Gemütsverfassung, wenn man an die Freude der Engel Gottes über einen Sünder denkt, der Buße thut. Denn die Umkehrung des Satzes führt zu dem Urteil: Wie muß diesem Sünder zu Mute sein, daß er unter den Lobgesängen der Engel in die Sphäre der Gnade eintreten durfte. Wie wird gegen dieses Hochgefühl der Demut Alles zurücktreten, was Selbstgefühl heißt und was die Lage des inneren Menschen nur herabzusetzen, niemals zu erhöhen vermöchte. Ohne Zweifel verläuft die Frömmigkeit

des evangelischen Christen in dieser charakteristischen Weise, und die reformatorische Ueberlieferung von der Rechtfertigung aus Gnaden allein hat wie die entsprechende Centrallehre des Paulus eben dies zum Ausdruck bringen und der Christenheit als bleibendes Gut erhalten wollen. Mag daher immer die dialektisch bis an die äußerste Grenze des Zulässigen geführte Unterscheidung der Gnaden- und der Gesetzesordnung, des Glaubens und der Werke bei Paulus zeitgeschichtlich bedingt sein, mag immer dem religiösen Elementarverständnis unserer Tage jene Unterscheidung wie etwas Befremdliches erscheinen, was dem Leben und der Wirklichkeit wenig entspricht, mag die Formel des Jakobus von Glauben und Werken sich Vielen als religiöse Wegweisung empfehlen, es hieße doch ein Letztes, Höchstes, die Zuflucht der Sünder, das Allheilmittel verwundeter Gewissen, aber auch den triumphierenden Zug des Evangeliums und seine weltüberwindende Siegeskraft daran geben, wenn man auf die Lehre „aus Gnaden allein“ verzichten oder ihr auch nur eine Einschränkung zumuten wollte. Insofern Zinzendorfs Theorie vom armen Sünder dieser Lehre Vorschub leistet, verdient sie Billigung.

Aus dem Gesagten folgt indessen noch nicht, daß der Sprachgebrauch vom armen Sünder, weil er der religiösen Grundposition gemäß ist, auch in allen anderen Beziehungen einwandsfrei dasteht. Im Gegenteil ist es der Zweck dieser Zeilen, auf einige Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die sich nicht nur aus dem Zinzendorfschen Wortlaut, sondern aus der zu Grunde liegenden, in die kirchliche Lehre übergegangenen Beurteilung christlichen Lebens überhaupt ergeben. Es sind Schwierigkeiten, die das theologische System nicht minder stark berühren wie die praktische Frömmigkeit des einzelnen Christenmenschen, denen nachzugehen, darum für beide Teile wichtig ist. Wir stehen auch nicht an, die Bemerkung voranzuschicken, daß das Verständnis dieser intimeren Fragen des religiösen Lebens durch die kirchlichen- und theologischen Kämpfe der Gegenwart in bedauerlicher Weise zurückgedrängt ist. Hinter dem Thema von der ewigen Begründung des Heils durch metaphysische Thatsachen verschwindet das Thema von der zeitlichen Darbietung und subjektiven Aneignung des Heils, als ob hier Alles in bester

Ordnung wäre. Und doch sollte man bedenken, daß zahllose Menschen, sowohl ehrlich suchende als solche, die schon das Ihrige gefunden haben, kritisch gerichtete und andere, die fest in der Lehre der Kirche stehen, sich tagaus tagein um den Weg der Seligkeit mit Furcht und Zittern bemühen, und daß auf ihre stillen, ernsten Kämpfe aus der theologischen Kontroverse über die Prolegomena nur ein ungemein bescheidenes Licht fällt. Ihnen muß vielmehr wirkliche Handreichung gethan werden. Die Kirche darf nicht hinter den Ansprüchen zurückbleiben, die das innere Leben der Gläubigen stellt. Es ist falsch, die Fundamente eines Hauses zu sichern, aber die Zugänge verfallen zu lassen; es ist ebenso falsch, eine Festung zu verschanzen, aber die Verproviantierung zu vergessen.

Die Lehre vom armen Sünder bereitet Schwierigkeiten, sobald sie aus der religiösen Sphäre, aus der unmittelbaren Verbindung mit der göttlichen Gnade als ihrem Gegenstück entlassen und losgelöst von ihr behandelt wird. Davon überzeugt man sich leicht, wenn man die Anwendung auf das Gebiet des menschlichen Gemeinschaftslebens und der sittlichen Berufsaufgaben versucht. Im menschlichen Verkehr erwarten wir von einander mehr als gegenseitige Armutszeugnisse, aus denen unser Ungenügen, unsere Leistungsunfähigkeit hervorgeht. Wir rechnen auf ein gewisses Maß von bürgerlichen, aber auch christlichen Eigenschaften, die das Zusammengehen möglich, wertvoll und ertragreich gestalten. Wir fordern den öffentlichen Rechtsformen gegenüber genaue Beobachtung der geltenden Vorschriften, wir verlangen die Innehaltung der christlichen Sitte im sozialen Leben und verurteilen ein Hauswesen, in welchem es anders zugeht als nach den Idealen christlichen Familienlebens. Das Gleiche gilt von der Berufsaufgabe. Ihre pflichtmäßige Erfüllung wird jedermann zugemutet, ihre Vernachlässigung gerügt. Wer ein Amt übernimmt, erklärt eben damit, daß er sich in aller Bescheidenheit für fähig hält, des Amtes mit gutem Erfolg zu warten. Er traut sich auch zu, die damit verbundenen Beschwerden zu ertragen, die Mühsale auszuhalten, die Hemmnisse zu überwinden. Er ist berechtigt, unbefugte Einmischung abzulehnen und unverdiente Kritik zurückzu-

weisen. In allen diesen Stücken, sie heißen Recht, Sitte, Beruf und Amt, verzichten wir unwillkürlich darauf, vor uns selbst und vor Anderen den Maßstab des armen Sünders anzuwenden, weil er eben nicht anwendbar ist, weil er ohne den Gedanken der Gnade Gottes zur leeren Redensart würde. Ja, ein Schaden scheint daraus erwachsen zu müssen, wenn man erwägt, daß der sittliche Gesamtinhalt unseres Lebens, der Kampf gegen die eigene Natur, die Umbildung unseres Wesens in die Aehnlichkeit Christi, der mannigfaltige Stufengang christlicher Charakterbildung durch die Reflexion auf das arme Sündertum neutralisiert, als Nebensache oder Interesse zweiter Ordnung ausgegeben, schließlich zur Utopie gestempelt wird. Wir wiederholen, daß weder Zinzendorf noch irgend ein anderer bewußter Vertreter der Lehre an solche Folgerungen gedacht hat. Aber die Schwierigkeit bleibt bestehen, daß das christliche Leben angewiesen wird, seine Wege im Styl des armen Sünders zu gehen und dann auf weite Strecken erfahren muß, daß dieser Styl versagt.

Man wendet vielleicht ein, daß die vorgetragenen Gründe auf ein Mißverständnis zurückzuführen seien. Natürlich, so etwa ließe sich sagen, hat ein Christ nach außen hin, im Verkehr mit der Welt, also in dem sichtbaren Teil seines Wirkens alle Gerechtigkeit zu erfüllen und die öffentliche Anerkennung dafür zu erstreben. Allein vor sich selbst kann er niemals dahin kommen, an seinem Thun Gefallen zu finden. Denn abgesehen davon, daß er in demselben Augenblick der Gnade Gottes den Abschied gäbe, die doch die Quelle seines Friedens ist, so würde er auch der Wahrheit Gottes zuwider sein, die ihn von der Fehlsamkeit seiner Handlungen überführt und ihn zum ernsten Rückschluß von der Handlung auf die Gesinnung nötigt. Auch die besten Werke stehen im Licht der Gesinnung als sittliche Trümmerstücke da. Was öffentlich hochgepriesen wird, macht dem Christen im Kämmerlein am meisten zu schaffen. Ein Mensch sieht, was vor Augen ist, aber Gott sieht das Herz an; dieser Leitsatz führt tief ins Unsichtbare und läßt keine Beschönigung aus dem Sinnenfälligen zu. Daraus folgt, daß die Lehre vom armen Sünder über die rein religiöse Sphäre hinausgeht und auch sittlich genommen zu-

treffend ist. Wir halten uns nicht nur für arme Sünder, eingedenk unserer Gesamtlage und -Stimmung, die aus Gottes Erbarmen herfließt, sondern wir sind und bleiben Sünder angesichts der wirklichen täglichen Befleckungen, die wir selbst an den sogenannten guten Werken, jedenfalls aber an unserer Gesinnung fortwährend beobachten.

Diese Selbstbeobachtung wird, wo sie aus der Wahrheit ist, in der Regel durch besonders markante Lebenserfahrungen bedingt sein, die wie der Ausbruch eines Kraters noch lange in dem umgebenden Erdreich nachzittern und das Gefühl der Sicherheit nicht aufkommen lassen. Solche Lebens- und Gewissenserfahrungen bleiben schwerlich irgend Jemandem ganz erspart, sie mögen sich wohl auch wiederholen und geben naturgemäß der Stimmung des Gemüts, zumal wenn der sittliche Normalstand an gewissen Stellen unheilbar verletzt ist, ein ausgesprochen düsteres Gepräge, das mit Gottes Hülfe zwar überwunden werden soll, aber nur langsam und schwer überwunden wird. Wer wollte den tiefen Ernst dieser Situation theologisch abschwächen oder verschleiern? Andererseits wird jene Selbstkritik doch immer auch als ein direkter Beweis zunehmender Einsicht und wachsenden Zartgefühls in Sachen des Gewissens und der christlichen Sittlichkeit zu verstehen sein. Denn je größer die Erfahrung göttlicher Gnade, je entwickelter der Geschmack an den unsichtbaren Dingen, desto schärfer und feiner auch das Gefühl für den allgemeinen Abstand und die einzelnen Abweichungen unserer Lebensführung von der erkannten Norm. Insofern darf gerade das verschärfte Sündenbewußtsein als ein wirklicher Fortschritt des sittlichen Lebens, als Vorstufe künftiger Fortschritte betrachtet werden, und es ist nicht zuviel verlangt, wenn wir von angefochtenen Christen die über den augenblicklichen Schmerz hinausgehende dankbare Anerkennung für den tieferen Grund und Zusammenhang ihres nur scheinbaren Zurückbleibens fordern. Hingegen als generelles Urteil über den täglichen, regelmäßigen und andauernden Verlauf des sittlichen Lebens verstanden, muß eine so schroffe Selbstkritik irreführend ja gefährlich erscheinen. Welches Licht fällt auf die Gerechtigkeitsübung im bürgerlichen und sozialen Leben, welchen Wert soll noch die Pflichterfüllung,

die Berufstreue, die allseitige Förderung guter Sitten haben, was wird schließlich aus dem sittlichen Lebensideal des Christentums überhaupt, wenn der Christ im eigenen Leben regelmäßig das Aussichtslose dieser Bemühungen vor Gottes Augen konstatiert? Wie nahe liegt dann die Versuchung, die Welt und das handelnde Leben geringzuschätzen, sich auf das Mindestmaß der Berührung mit ihr und der Einwirkung auf sie zu beschränken, der Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit obzuliegen und in formaler Abtötung dem zu entsagen, was positiv zu überwinden unmöglich ist! Dagegen muß das evangelische Christentum unter allen Umständen protestieren. Der eingenommene Standpunkt aber wird noch verdächtiger, wenn er in scheinbar evangelischer Weise an die Vergebung der Sünden als sein notwendiges Gegenstück appelliert, als ob die Vergebung dazu da sei, einen andauernden, unveränderten und schließlich unveränderlich werdenden Zustand sittlicher Zuchtlosigkeit vor dem eigenen Gewissen zu beschönigen und vor Gottes Urteil zu ersetzen. Davon kann keine Rede sein, wenn nicht die gesamte Rechtfertigungslehre in ihrem innersten Kern zersetzt und heuchlerischem Mißbrauch überliefert werden soll.

Immerhin empfängt die pessimistische Beurteilung des aktiv sittlichen Lebens aus den Zeugnissen der reformatorischen Kirche eine gewisse Bestätigung. Wir erinnern an das bekannteste Beispiel dafür in Luthers Erklärung zur fünften Bitte des Vaterunsers. Während er im zweiten und dritten Artikel den ideellen Zustand des Sünders einerseits, des erlösten Christen andererseits schildert — „der mich verlorenen und verdammten Sünder erlöset hat“, „in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt“ —, spricht er sich in der fünften Bitte empirisch dahin aus, „denn wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen“. Auch im großen Katechismus kehrt derselbe Gedanke mit genauerer Begründung wieder, „ob wir gleich Gottes Wort haben, glauben, seinen Willen thun und leiden, und uns von Gottes Gabe und Segen nähren, gehet es doch ohne Sünde nicht ab, daß wir noch täglich straucheln und zu viel thun.“ Es werden dann die Welt und der Teufel genannt, die uns Ursache zum Bösen geben, aber auch das Fleisch, darin

wir leben, weil es „Gott nicht trauet und glaubet und sich immerdar reget mit bösen Lüsten und Tücken, daß wir täglich mit Worten und Werken, mit Thun und Lassen sündigen“. Dieselbe Beurteilung des sittlichen Lebensstandes findet sich in gesteigertem Maß bei den Asketikern der lutherischen Kirche. In Johann Arnds „Wahrem Christenthum“ kommt sie sowohl in der Betrachtung als im Gebet vor, so im Gebet um wahre Bekehrung (2. Buch 9. Kap.): „Du liebreicher Gott, was ist doch der Mensch, die Made, und ein Menschenkind, der Wurm, daß Du ihn so achtest. Er beleidiget Dich täglich, kehret Dir den Rücken zu und liebet das, was ein Greuel ist in deinen Augen.“ Wie sehr der bezeichnete Sprachgebrauch die liturgischen Gewohnheiten unseres gottesdienstlichen Lebens beeinflußt und namentlich von den Sündenbekenntnissen Besitz ergriffen hat, ist jedem Kirchgänger wohlbekannt. In der Neuen Agende der preußischen Landeskirche hat ein Sündenbekenntnis Platz gefunden, dessen Eingang zu charakteristisch ist, als daß wir es nicht hierhersetzen sollten. „Wir bekennen . . . daß wir in Sünden empfangen und geboren, voll Unwissens und Unachtsamkeit deines göttlichen Wortes und Willens, immer geneigt zu allem Argen und träge zu allem Guten, deine göttlichen Gebote ohne Unterlaß mit Gedanken, Worten und Werken übertreten.“ Hier fehlt nicht nur die Begründung Luthers, daß das Fleisch „Gott nicht trauet“ also die religiöse Vertiefung des Sündenbewußtseins, sondern ausdrücklich werden Gottes Wille und seine Gebote zum Maßstab des täglichen Lebens erhoben und daran die Uebertretungen gemessen, die nun einen sittlich genommen, wahrhaft radikalen Charakter annehmen. Ein Christenleben dieser Art, dem man das Sündigen „ohne Unterlaß“ in Gedanken, Worten und Werken nachsagt, müßte, ehrlich und ohne Hyperbel verstanden, den Verzicht auf jegliche Vollkommenheit, ja auch nur auf die Annäherung an eine solche bedeuten und brächte das Christentum in Gefahr, seine sittlichen Ideale fallen zu lassen. Gemeint ist die Sache freilich anders. Nebst der Vergebung wird am Schluß des Gebetes die Kraft des heiligen Geistes erfleht, „daß wir forthin allezeit dir in Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen und wohl-

gefallen." Die Ideale bleiben in Gültigkeit, auch sie zu erreichen, bleibt dem Gläubigen in Kraft des heiligen Geistes möglich, ja es erblüht die beglückende Aussicht, dergleichen „forthin allezeit" zu üben, wie vorher „ohne Unterlaß" das Gegenteil geschehen war. Allein, wie der Uebergang von einer Vorstellung zur anderen ohne jeden inneren Ausgleich stattfindet, so muß man auch zugestehen, daß bei sonntäglicher Wiederholung des Gebetes der hoffnungsvolle Schluß „forthin allezeit" durch den trostlosen Anfang „ohne Unterlaß" verschlungen, und das Bekenntnis aktiver Sündigkeit zum Grundbekenntnis gestempelt wird.

Nicht ohne Interesse ist eine Schilderung verwandten Inhalts in Goethes Bekenntnissen einer schönen Seele. Durch ihren herrnhutischen Freund wird die Heldin unterrichtet, „welches die inneren Verhältnisse der Personen sind, deren Aeußeres sie in der Gesellschaft hat kennen lernen", er selbst entdeckt ihr nach und nach seine Lebensbeziehungen und schließlich so viel, daß sie das Schlimmste vermuten konnte. Bisher hatte sie bei einem streng-christlichen, fast asketischen Leben von der Sünde nur wenig Wahrnehmung gehabt. „Jetzt stieg der Gedanke, du bist nicht besser als er, wie eine kleine Wolke vor mir auf, breitete sich nach und nach aus und verfinsterte meine ganze Seele. . . . Mehr als ein Jahr mußte ich empfinden, daß wenn mich eine unsichtbare Hand nicht umschränkt hätte, ich ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welches Ungeheuer man nennen will, hätte werden können: die Anlage dazu fühlte ich deutlich in meinem Herzen". Hatte sie früher die Wirklichkeit der Sünde auf keine Weise gewahr werden können, so war ihr jetzt die Möglichkeit derselben in der Ahnung aufs Schrecklichste deutlich geworden. Auch diese Vorstellung von der Sünde bewegt sich auf dem Gebiet des aktiven sittlichen Lebens und geht nur bis auf seine Quelle zurück. Sie rechnet mit der dauernden Disposition zum Sündigen, indem sie sie aus dem Grundverderben des Menschen erklärt, das ihn zu Allem fähig macht. Die Lösung der Krisis schließt sich an das Johanneswort an: Das Blut Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde. „Seit jenem Augenblick hatte ich Flügel bekommen. Ich konnte mich über das, was mich vorher

bedrohte, aufschwingen, wie ein Vogel singend über den schnellsten Strom ohne Mühe fliegt, vor welchem das Hündchen ängstlich bellend stehen bleibt." Ein an sich erfreulicher und verständlicher Ausgang, der freilich die Wiederholung jener schmerzlichen Entdeckungen nicht ausgeschlossen haben wird und im Ernstfall die Verpflichtung auferlegt hätte, eine rechtschaffene Brücke über den Strom zu schlagen.

II.

Je inniger, wie wir gesehen haben, die Lehre vom armen Sünder mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängt, um so notwendiger wird es sein, den Apostel zu Rate zu ziehen, der die Rechtfertigungslehre zuerst gepredigt hat, und nachzufragen, ob er selbst aus der von ihm gebildeten Lehre ähnliche oder andere Folgerungen gezogen hat. Da ist zunächst hervorzuheben, daß der Ton, in dem Paulus mit seinen Gemeinden verkehrt, der Lehre vom armen Sünder wenig günstig erscheint. Seine liebenswürdigen, vollkräftigen, vertrauensmutigen Anreden beweisen so viel Freude an dem Christenstand der Leser, so viel Zuversicht zu ihrem Glaubensleben, so viel Ueberzeugung und dankbare Anerkennung von den Früchten der Gerechtigkeit, die sie darbringen, daß der Gesamteindruck ein entschieden optimistischer genannt werden kann, zumal auch die erheblichen Gradunterschiede, die zwischen den einzelnen Gemeinden bestehen und die in den Briefen zum Ausdruck kommen, das Urteil des Apostels nicht wesentlich beeinflussen. Mögen die Philipper seinem Herzen besonders nahe gestanden haben, so daß er bei ihnen gerade der zuversichtlichen Erwartung Raum giebt, der das gute Werk in ihnen angefangen, werde es auch zu vollenden wissen (Phil 1 6), so nimmt er doch nicht geringeren Antheil an dem Glaubenswerk, der Liebesmühe und dem Beharren in der Hoffnung bei den Thessalonichern (I Thess 1 3), bescheinigt den Corinthern trotz mancher Wolke, die schon über dem gegenseitigen Verhältnis schwebte, daß sie in allen Stücken reich geworden sind und in keiner Gabe zurückstehen (I Kor 1 5 6) und giebt den Römern, obwohl er sie nur aus der Entfernung kennt, das Zeugnis, daß man von ihrem Glauben in der ganzen Welt spricht (Röm 1 8). Nur den Galatern gegen-

über führt er eine andere Sprache, aber man sieht auch, daß hier etwas auf dem Spiele steht, was für Paulus den Herzpunkt, ja die Daseinsmöglichkeit des Christentums bedeutet, wenn nämlich Jesus Christus und die freie Gnade Gottes als Grund des Heils hintangesetzt wird.

Diese Haltung des Apostels ist oft daher erklärt worden, daß das apostolische Zeitalter und seine Gemeinden durch die höchste, seitdem weder erreichte noch, wie es scheint, erreichbare Blüte christlichen Lebens ausgezeichnet gewesen sei, daß darum auch die Zeugnisse des Apostels unter dem Zauber der ersten Liebe stehen, die eben nur einmal so durchlebt wird. Aber wie diese steigernde Unterscheidung zwischen einst und jetzt die Gefahr des Kleinglaubens und unbilliger Verurteilung des Heutigen in sich schließt, so zeigen auch jene Mustergemeinden eine Reihe eingestandener, vom Apostel ohne alle Schonung aufgedeckter Schäden und Schwächen, die, entsprechend gruppiert und grell beleuchtet, nichts weniger als ein ideales Christentum oder den Weg dahin bedeuten. Es macht immer aufs neue einen fast befremdlichen Eindruck, wenn man nach der Lektüre von I Thess 1 3 und den glänzenden Bildern eines bis auf die Wiederkunft Christi gesicherten, aus Gottes Wort geborenen, mitten in einer widerstrebenden Welt bewährten, die religiöse Wüstenei antiken Lebens oasengleich durchbrechenden Neuzustandes im vierten Kapitel den ABCstudien an der christlichen Ethik, dem Elementarunterricht über das sechste und siebente Gebot begegnet (4 3—6). Sind das die Heiligen, welche die Welt richten werden (I Kor 6 2)? Oder, wenn die Mängel der Thessalonicher in Anbetracht der Jugend ihres Christenstandes auf Erkenntnisfehler zurückzuführen und dadurch zu entschuldigen wären, entspricht es der Höhe einer Gemeinde der Heiligen, daß den Römern, denen Paulus die schwerste Speise christlicher Erkenntnis über Gesetz und Gnade, Werke und Glauben, Knechtschaft und Freiheit, Verstockung und Erwählung geboten hat, an die Pflicht wohlanständigen Wandels erinnert werden, nicht mit Schmausen und Trinken, nicht mit Unzucht und Ueppigkeit, nicht mit Streit und Neid (Röm 13 13)? Dennoch hat Paulus kein Bedenken getragen, eine Schaar von

Menschen, die so offenkundige Lücken in ihrem aktiven sittlichen Leben zur Schau trugen, als Heilige oder Geheiligte, als die Geliebten Gottes, als den Leib Christi, den Tempel des heiligen Geistes, als Behausung Gottes zu kennzeichnen. So sehr überwiegt bei ihm die Reflexion auf Gottes Gnade, die rechtfertigend einerseits, heiligend andererseits in das Leben der Gläubigen eingetreten ist und im Kern des Wesens ein Neues gebildet hat, daß die empirischen Rückstände moralischer Sündhaftigkeit mit ihrem Gewicht dagegen nicht aufkommen können.

Durch diesen Befund ist jedenfalls erwiesen, daß die Lehre vom armen Sünder in der geschilderten Betonung an Paulus keinen Gewährsmann hat. Eine Bestätigung dafür bildet nach einer andern Seite hin der Umstand, auf den unseres Wissens zuerst A. Ritschl aufmerksam gemacht hat[1]), „daß Paulus auch nicht in dem Sinne auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen reflektiert, um die Ergänzung derselben in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen.“ So entschieden er die sittlichen Versäumnisse der Gemeinden beleuchtet, so rückhaltlos er über sie urteilt, so bestimmt er sie als Früchte des Fleisches erkennt, so unerbittlich er ihre Beseitigung fordert und Gottes Gerichte dafür in Aussicht stellt, so wenig appelliert er im gegebenen Fall an die Vergebung durch Christum, wodurch die Lehre vom armen Sünder als zu Recht bestehend anerkannt sein würde, sondern immer und überall rechnet er darauf, daß die aktiven Sünden überwunden werden, daß die Gläubigen dazu den Geist Gottes empfangen haben, den sie nicht betrüben dürfen (Eph 4 30), von dem sie sich treiben lassen sollen (Röm 8 14), daß sie ein ausgezeichnetes Hülfsmittel in der Erinnerung daran besitzen, wie teuer sie erkauft sind, daß Christi Gesinnung zum Vorbild gegeben ist, daß Wachsamkeit und Nüchternheit Vieles verhüten können, daß endlich dieses Alles im Voraus gesichert ist durch die Einpflanzung in das Sterben Christi und die Theilnahme an seiner Auferstehung in der Taufe. Es setzt eine überaus hohe Schätzung der sittlichen Kräfte des Evangeliums voraus,

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., 2. Bd., S. 365 ff.

wenn er im allgemeinen an einem günstigen Ausgang des geschilderten Prozesses nicht zweifelt und im besonderen vermeidet, die göttliche Vergebung als Beruhigungsmittel, geschweige als Beweggrund der Besserung in Anspruch zu nehmen. Aus demselben Gesichtspunkt erklärt sich auch, daß er nur beiläufig und im bestimmten Fall davor warnt, sich nicht zu Vieles zuzutrauen (I Kor 10 12), hingegen grundsätzlich das Wachstum, das Fortschreiten, das Völligerwerden in die erste Linie stellt. Auf welche Entschlossenheit des freudigen Geistes, auf welchen Schwung der christlichen Persönlichkeit darf man schließen, wenn er die Losung ausgiebt, was dahinter ist, zu vergessen und auszugreifen nach dem, was vorne ist (Phil 3 13). Wer will in diese heroischen Linien das Charakterbild des armen Sünders einzeichnen? Und das Alles bei demselben Apostel, der die Rechtfertigung durch Gnade und Glauben allein zum Panier armer Sünder aufgeworfen hat.

Aber der Widerspruch spannt sich noch weiter. Das bisher Gesagte galt von den Gemeinden, sie bedürfen der Erneuerung sittlichen Lebens, ihnen macht das Fleisch zu schaffen. Wo aber der Apostel von sich selbst spricht, treten auch diese Schatten zurück, und ein Lebenslauf von höchster sittlicher Leuchtkraft führt uns auf die erhabene Spur der christlichen Vollkommenheit. So ganz steht Paulus im Dienst Gottes und Jesu Christi, daß kein anderes Interesse dagegen aufkommen, kein Gedanke niederer Ordnung den Aufschwung der Seele lähmen kann. Man vergleiche nur jene innigen, von der Glut religiöser Begeisterung durchwärmten, dem nüchternen Leser fast übertrieben erscheinenden und doch sicherlich durch und durch aufrichtigen Bekenntnisse, mit denen er die Mehrzahl seiner Briefe eröffnet, daß er der Gemeinden „ohne Unterlaß“, „allezeit“, „in jedem Gebet“ gedenkt. Die Seele des Apostels ist bis aufs Aeußerste und in jeder ihrer Kundgebungen von dem Dienst des neuen Bundes erfüllt (II Kor 3 6 ff.). Alles bloß Private, Individuelle, Zufällige, alles was gleichsam nur Ornament ist, tritt in den Hintergrund. Man kann sich Paulus so wenig wie Jesus als Verfasser von Tagebüchern denken, in denen er das Recht der auf sich selbst bezogenen und aus sich

selbst gebildeten schönen Individualität, die Freuden des ruhenden, beschaulichen Fürsichseins feierte. Daß er bis in den dritten Himmel verzückt war und unaussprechliche Worte hörte, die kein Mensch aussprechen darf (II Cor 12 2—4), das nöthigen ihn nur die Umstände seines Amtes den korinthischen Gegnern gegenüber zu sagen, im Uebrigen erscheint das Erlebnis mehr wie ein Erleiden als Thun. Andererseits lehnt Paulus die rein menschliche, gefühlsmäßige Schätzung jener Liebesgabe, die ihm die Philipper durch Epaphroditus zugewendet hatten, ab und leitet sie in das Gebiet seiner berufsmäßigen Wirksamkeit über: Nicht daß es mir um die Gabe zu thun ist, aber es ist mir um die Frucht, die für eure Rechnung ausschlägt (Phil 4 17 vergl. auch Philemon 17 18). Kurz jeder Moment und jedes Motiv im Leben des Apostels ordnet sich dem Einen, großen, gottgesetzten Lebenszweck unter.

Daraus erwächst ihm eine Arbeitsfreudigkeit und zugleich eine Zuversicht des Erfolges, eine Gewißheit des Richtigen, der Uebereinstimmung von Mittel und Zweck, die jede Aengstlichkeit ausschließt. Er hegt die Hoffnung, daß er in keinem Stück zu Schanden werden wird, sondern mit vollem Freimut wie immer so auch jetzt (in seiner Gefangenschaft) Christus gepriesen werden wird durch seinen Leib, sei es durch Leben oder durch Tod (Phil 1 20). Mit der enthusiastischen Mahnung an die Philipper, Alles ohne Murren und Bedenken zu thun, daß ihr werdet tadellos und lauter, Kinder Gottes ohne Fehl mitten in einem verkehrten und verwirrten Geschlecht, unter denen ihr leuchtet wie Gestirne in der Welt, verknüpft er die Erwartung, mir zum Ruhm auf den Tag Christi, daß ich nicht vergeblich gelaufen noch vergeblich gearbeitet (Phil 2 14—16). Ebenso entschieden und hoffnungsvoll faßt er die Gesammtaufgabe des Lebens ins Auge: Darum setzen wir auch Alles daran, dem Herrn zu gefallen (II Kor 5 9), der Gedanke des Gerichts, wo Jeder empfangen wird, nach dem er gehandelt hat (V. 10), macht die Aufgabe nur um so dringlicher, und schließlich weiß der Apostel heute schon, daß er bei Gott wohl bekannt ist (V. 11). Das hohe christliche Selbstgefühl, von eitlem Ehrgeiz deutlich unterschieden, belebt seine Zeugnisse in allen Lebenslagen und Zeitläuften. Vergebens suchen wir in seinen

Briefen nach Eingeständnissen, daß er in seinem Berufswirken da und dort etwas versehen habe, daß er jemandem zu nahe getreten, einer Ansicht nicht gerecht geworden sei, oder auch nur unbewußt sich eines Fehlers schuldig gemacht habe. Nirgend die Rede von Wollen und nicht Können, nirgend ein Gefühl der Unzulänglichkeit, des Irregehens, des Verzagens oder Selbstanklagens. Zwar kennt er die Möglichkeit des Fehlgreifens, je nachdem Einer auf den Grund, der gelegt ist, Gold, Silber, Edelsteine oder Holz, Heu, Stoppeln herzuträgt (I Kor 3 12 ff.). Aber das innere Gefühl spricht ihn davon frei, dieser Gefahr zu erliegen. Er vergegenwärtigt sich auch die besondere Verpflichtung des christlichen Predigers zur Selbstzucht, damit er nicht Andern predige und selbst zu Schanden werde (I Kor 9 27), aber er ist sich bewußt, diese Pflicht mit der Strenge des Asketen auszuüben. Paulus, so darf man kühn behaupten, macht von dem Attribut des armen Sünders für seine Person und im Blick auf das tägliche Leben der Heiligung keinen ausdrücklichen Gebrauch, er würde weder mit Luther sprechen, „denn wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen,“ noch mit Zinzendorf vor Gottes Gericht „allein auf das Lösegeld“ seine Hoffnung setzen. Es ist ganz in seinem Sinn gesprochen, was II Tim 4 7 zu lesen steht: Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, die Treue gehalten. Nun liegt vor mir der Kranz der Gerechtigkeit, den mir der Herr verleihen wird an jenem Tage, der gerechte Richter. Sein gutes Gewissen ist über allen Zweifel erhaben, wenn auch mit dem Vorbehalt demütiger Beugung unter das Endurteil Gottes (I Kor 4 4 II Kor 1 12 4 2 6 3 ff.), er mahnt die Brüder in seine Nachfolge zu treten (Phil 3 17), und wenn er die Rückwirkung der Berufsthätigkeit auf das eigene Leben und die Ausgestaltung des inneren Menschen in Betracht zieht, so kann er nur triumphierend zusammenfassen: Wir alle, die wir mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn uns im Spiegel beschauen, werden in dieses Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als vom Herrn des Geistes aus (II Kor 3 18).

Es liegt nahe, das gewonnene Resultat gegen einige Einwendungen sicher zu stellen. Zwar kann die Stelle I Kor 15 8 9

nicht als Gegenbeweis in Betracht kommen, da das Unreif- und Unwertsein, das der Apostel dort von sich bezeugt, auf weit hinter ihm liegende Zeiten zurückschaut, also für die Gegenwart Nichts beweist, am Wenigsten aber sittliche Irrgänge zur Verantwortung ziehen will. Vgl. auch I Tim 1 15. Anders aber steht es mit Phil 3 12: Nicht daß ich es schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei. Wer wollte leugnen, daß Paulus hier ein wichtiges Stück allgemein christlicher Lebenserfahrung zum Ausdruck bringt, einer Lebenserfahrung, die dem Christen verbietet, einen Heiligenschein um seine Stirn zu winden, so gewiß sie auf das Wort Christi Mark 10 19 zurückgeht: Niemand ist gut, denn allein Gott. Indessen, den allgemeinen Anklang an die Lehre vom armen Sünder zugestanden, so läßt sich doch auch nicht verkennen, daß der nächste Zusammenhang der Philipperstelle weniger die aktive Sittlichkeit, geschweige einzelne Erweisungen derselben, als den gesammten Heilsbesitz des Apostels, der V. 7—11 geschildert war, zum Objekt des Nochnichtergriffenhabens setzt. Er will Christum erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, will ihn gewinnen, in ihm befunden werden. Wichtig ist ferner, daß der Apostel das Bekenntnis seiner Unvollkommenheit nicht ablegt, um an die Gnade Gottes zu appellieren und in Buße und Glauben Vergebung der Sünden zu erlangen, sondern daß ihm vorschwebt, denen gegenüber, die in Eitelkeit auf sich selbst sehen (2 3 4) oder ein lückenloses Vertrauen auf ihre Gesetzesgerechtigkeit haben (3 1—6), seine christliche Bescheidenheit darzuthun, um dann, was dahinter ist, zu vergessen und sich nach vorn zu strecken. Also ist das Bekenntniß der Unvollkommenheit nur der Durchgangspunkt für das Streben nach Vollkommenheit, das mit der Möglichkeit des Vergessens die Möglichkeit des Erreichens verbindet, und dieses Streben wird so hoch gefaßt, daß es an sich schon als eine Art von Vollkommenheit betrachtet werden kann (3 15).

Auch Röm 7 7 ff. hat keine Beweiskraft für das aktiv sittliche Leben des Gläubigen, da wohl als feststehend anzusehen ist, daß Paulus dort das Werden des Christenmenschen, speziell seine eigene Entwickelung unter dem Gesetz bis an die Grenze des

Christentums schildert, nicht aber vom Wiedergeborenen redet. Das Präsens (von V. 14 an) kann daran nicht irre machen. Denn die Schilderung ist durch prinzipielle Fragen bedingt, die naturgemäß präsentisch erörtert werden. Vergleicht man die Disposition des Gemüts, die Röm 7 vorausgesetzt wird — ich thue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse thue ich, das ich nicht will (V. 18) —, etwa mit den Sätzen Gal 5 17: Das Fleisch gelüstet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch oder V. 18: Diese sind widereinander, daß ihr nicht thut, was ihr wollt, so ergiebt sich allerdings eine Aehnlichkeit in der Bezeugung des inneren Widerstreits bis zu der Höhe des Konflikts, daß der Mensch nicht thut, was er will. Aus dieser Aehnlichkeit mag sich auch erklären, warum Luther u. A. Röm 7 als christliche Erfahrung aufgefaßt haben. Allein genauer zugesehen hat die Galaterstelle ganz andere Voraussetzungen als Röm 7. Sie nimmt an, daß der Christ im Besitz des Geistes sei und nur der Mahnung bedürfe, diesem Geist gemäß zu leben, da er es kann, wenn er will. Die Römerstelle nimmt an, daß der Mensch fleischlich, unter die Sünde verkauft ist, die Fähigkeit einer gewissen Sympathie mit dem Guten, aber nicht die Kraft der Ausführung besitzt. Dort steht der Mißbrauch der Freiheit in Frage, hier nicht einmal der Gebrauch der Freiheit. Zum Ueberfluß betont Paulus Gal 5 18: Wenn Ihr vom Geist getrieben werdet, so seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz, während die Stellung unter dem Gesetz gerade den Kernpunkt von Röm 7 bildet. Kurz die Aehnlichkeit beider Stellen erweist sich als irreführend. Sie ist zwar nicht bloßer Schein, denn im empirischen Leben wird zwischen einem Uebertreten nach Röm 7 und Gal 5 kein hinlänglich erkennbarer Unterschied sein. Aber sie ist doch nur eine halbe Wahrheit. Das Sündigen eines vom Geist Gottes irgendwie schon beeinflußten Gemütes wird etwas Provisorisches an sich haben und nicht ohne starke Reaktion geschehen; hingegen unterliegt es im vorchristlichen Zustand dem Gesetz naturhafter Nötigung. Uebrigens darf man hinzufügen, daß die Gemütszustände Röm 7 wohl nicht als immerwährende und sich gleichbleibende aufgefaßt werden, sondern schon einen Uebergang bilden. Wer sich an

Gottes Gesetz freut, hat den Weg zu Heil und Frieden ohne Zweifel schon beschritten.

Demnach hat die Lehre vom armen Sünder, auf das aktive sittliche Leben bezogen, sei es als Gegenstand täglicher Vergebung, sei es als Anlaß zu Mißtrauen oder Gleichgiltigkeit gegen die Fortschritte der Heiligung, an Paulus keinen Bundesgenossen. Gewiß leitet der Apostel seinen Christenstand ausschließlich aus dem Wohlgefallen Gottes her, der seinen Sohn an ihm zu offenbaren für gut fand (Gal 1 15), wie er das Heil der Welt auf die Gnade des Einen Menschen Jesus Christus gründet (Röm 5 15). Er wird nicht müde zu betonen, daß wir in allen Beziehungen unseres Lebens von der Gnade Gottes abhängig sind, daß Gott seine Liebe gerade darin bewiesen hat, daß Christus für uns gegestorben ist, als wir noch Sünder waren (Röm 5 8), daß derselbe Gott, um das Rühmen auszuschließen, die Unansehnlichen und von der Welt Geringgeachteten erwählt hat (I Kor 1). Ja, wenn es denn schon gerühmt sein soll, will Paulus sich seiner Schwachheit rühmen (II Kor 11 30) als der einzigen Beschaffenheit der menschlichen Seele, an der die Kraft Gottes zu ihrer Vollendung komme (12 9), und selbst das Bewußtsein, mehr gearbeitet zu haben als alle Anderen, soll in die gläubige Anerkennung ausmünden: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin (I Kor 15 10). So repräsentiert er das evangelische Christentum in dem ganzen Umfang seiner praktisch religiösen Motive, wie die Reformatoren es der Rechtfertigungslehre abgelauscht haben, — wir brauchen darüber nicht weiter zu reden. Aber es fehlt die spezielle Bezugnahme auf tägliches, aktives Sündigen. In diesem Stück ist er nicht aus sich selbst, sondern aus fremden Konsequenzen verstanden worden. Die vorwiegende Aufmerksamkeit auf die Rechtfertigungslehre hat den Sinn für die selbständige Ethik des Apostels getrübt, die nothwendige Betonung des natürlichen Unvermögens des Menschen zur Behauptung einer Unvollkommenheit ohne Maß und Ende geführt.

III.

Es bleibt nur übrig, die Umstände zu erwägen, unter denen diese sehr erhebliche Abweichung von der Lehrweise des Paulus

zu Stande gekommen ist, um daraus einen annähernd zutreffenden Schluß auf die wirkliche Tragweite des Unterschieds und die Möglichkeit eines Ausgleichs zu ziehen.

Sehen wir recht, so haben mehrere Momente zusammengewirkt, um dem Standpunkt des Paulus das ihm eigentümliche Gepräge zu verleihen. Zunächst ist wie in allen Fragen apostolischer Lehre so auch in dieser die obwaltende Rücksicht auf die Wiederkunft des Herrn und das Ende aller Dinge zu beachten. Der eschatologische Gedanke der Zeit hat die soziale Ethik des Apostels in Hinsicht auf Familie, Eigentum, Recht unverkennbar beeinflußt, er wird an der individuellen Ethik, dem Heiligungsideal, dem Sündenbewußtsein nicht spurlos vorübergegangen sein. Das zeigt sich vor Allem in der wunderbaren Spannkraft der ethischen Reflexion, die wie ein noli me tangere für jede Ablenkung unzugänglich, immer bereit, wachsam und geistesgegenwärtig ist, mit glühender Seele beflissen, die kurz bemessene Zeit auszukaufen (I Kor 9 25 I Theff 5 6—8 Röm 12 11 vgl. Eph 4 16). Dem Geschlecht jener Tage liegt nichts ferner als die passive Selbst- und Sündenerkenntnis, die aus der grüblerischen Betrachtung unserer bleibenden Unvollkommenheit ein schmerzliches Vorrecht oder ängstliches Gewerbe macht, sich dabei auf die Gnade Gottes zurückzieht und im Entschließen ebenso lässig wie im Handeln ist. Ein hohes Gefühl der Verantwortung lehrt, sich nicht das Böse überwinden zu lassen, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden (Röm 12 21). Mit dem Ernst des Pflichtgefühls verträgt sich aufs Beste der freudige Charakter christlicher Sittlichkeit. Alles ist voll lebendiger Antriebe — der Umfang des sittlich Erreichbaren erweitert sich, das endliche Gelingen erscheint verbürgt. In der Luft des Wortes: der Herr ist nahe, reift die Blüte christlichen Lebens zu immer reicherer Frucht (Phil 4 4—9). Anders und doch dem Sinne nach gleich, hat der Apostel diese Lage der Dinge in dem berühmten Bilde vom Kampf in der Arena beschrieben. Dem unvergänglichen Kranz zu Liebe, der als Siegespreis aufbewahrt ist, soll der Christ in höchster Straffheit des Willens seinen Lauf thun, nicht in den Tag hinein, noch seine Streiche in die Luft führend, ein Herr auch des Leibes bis zur strengsten Enthaltsamkeit (I Kor 9 24—27).

Zu diesem eschatologischen Gesichtspunkt kommt ein zweiter sozialer hinzu. Die Christen des apostolischen Zeitalters hatten den Uebertritt zum Christentum unter den erschwerendsten persönlichen Umständen vollzogen. Die Unvereinbarkeit christlicher Lebensanschauung mit den Sitten und Gewohnheiten der antiken Gesellschaft zwang zum völligen Bruch mit allem Ueberlieferten, zur Loslösung von den mannigfaltigen Beziehungen des öffentlichen und privaten Lebens, vielfach gewiß auch zu peinlicher Einschränkung freundnachbarlicher Verkehrsverhältnisse, ja zur Entfremdung von der eigenen Familie, Verwandten, Hausgenossen.

Wer den entscheidenden Schritt einmal gethan hatte, der konnte nicht mehr zurück, ohne sich selbst aufzugeben, den trieb es unaufhaltsam in der Richtung des für wahr Erkannten vorwärts. Darin lagen starke Impulse zu einem thatkräftigen, entschlossenen Christentum. Darin lag aber auch für den Apostel die Möglichkeit ja in gewissem Sinne die Aufforderung, zu den zahlreichen Rückständen heidnischer Weltanschauung und Lebensführung, die ihm in den Gemeinden begegneten, eine billige, rücksichtsvolle, im Ganzen optimistische Stellung anzunehmen. Wenn wir uns über die offenkundigen Uebertretungen der zehn Gebote, von denen in den paulinischen Briefen so oft die Rede ist, wundern, so darf nicht vergessen werden, wie neu und ungewohnt viele der ethischen Anforderungen des Evangeliums für die Christen heidnischer Herkunft waren, wie viele Hindernisse der reineren sittlichen Erkenntnis aus den Instinkten der Vergangenheit erwachsen mußten. Ein billiger Beurteiler durfte zugestehen, daß auf den vorliegenden Anfang hin trotz allen Strauchelns, Fallens, Zurückbleibens ein guter Fortgang zu erhoffen sei. Und eben das hat Paulus gethan. Er sieht in der Abkehr von der Welt den ersten Einfluß des Geistes Christi, der die Seinen ergriffen und zu Heiligen gestempelt hat, der auch ferner das gute Werk geleiten und endlich vollführen wird. So bleibt ihm nur übrig, fort und fort zu ermuntern, zu verpflichten, anzuspornen, wofür er den am meisten charakteristischen Ausdruck in Röm 6 11 gefunden hat, anknüpfend an die Taufe als den ideellen Moment des neuen Lebensanfangs: Haltet euch dafür, daß ihr für die Sünde todt seid und lebet Gott in Christo Jesu.

Zu der Straffheit ethischer Beurteilung war Paulus aber auch durch sein offenes Verständnis für die Anforderungen der bürgerlichen Gerechtigkeit befähigt, deren Geltung im Christentum ihm ebenso feststand wie ihre Unentbehrlichkeit für die umgebende Welt und deren ferneres Bestehen. Der Apostel, der den intimsten Zug christlicher Frömmigkeit dahin kennzeichnet, daß das Leben der Gläubigen mit Christus in Gott verborgen ist (Kol 3 3), und sie dadurch von den Maßstäben natürlich vernünftiger Kritik, die die Welt anzulegen pflegt, entbindet (vgl. I Kor 6 2), legt ganz besonderen Nachdruck darauf, daß die Christen sich bei Juden und Hellenen unanstößig halten (I Kor 10 30), der obrigkeitlichen Gewalt unterthan sind und die Steuern gewissenhaft bezahlen (Röm 13 1 ff.), im Wandel nach außen wohlanständig und unabhängig dastehen, ihre Ehre darein setzen, stille zu leben, jeder seine Sache zu besorgen und seiner Hände Arbeit zu vollbringen (I Thess 4 11 12). Es ist nötig, diesen oft vergessenen Zusammenhang des angeblichen Mystikers Paulus mit der gemeinen Wirklichkeit der Welt und ihrer Aufgabe ins rechte Licht zu rücken. Der Apostel hat in klassischer Weise den Enthusiasmus des Parusiegedankens, der, verbunden mit der Ausnahmestellung der Christen in der römisch-griechischen Gesellschaft, dahin führen konnte, sich von den Forderungen der bürgerlichen Gerechtigkeit zu emanzipieren, auf die einfache Formel der Pflicht zurückgeführt — ein ungeheures, für die Schicksale des Christentums in vieler Hinsicht maßgebendes Verdienst! Wir erfahren durch Paulus in Uebereinstimmung mit Jesus (Matth 22 21), daß zwischen dem Christenthum und den öffentlichen Ordnungen des bürgerlichen Lebens eine notwendige Beziehung besteht, wir erfahren durch ihn, was bei Jesus nur anklingt (Matth 25 14 ff.), daß „Arbeit“ eine Voraussetzung wahren Christentums ist (vgl. 2 Thess 3 6 10), wir erfahren durch ihn auch den Wert einer friedlichen Beziehung zur menschlichen Gesellschaft (Röm 12 18), zum Mindesten einer friedlich-schiedlichen Beziehung, im Gegensatz zu Askese, Weltflucht oder irgend einer höheren Form christlicher Sittlichkeit von zweifelhafter Beglaubigung. Daß Paulus den Ausgleich zwischen dieser Wertschätzung der gemeinen bürgerlichen Ordnung und dem

eschatologischen Gedanken nicht gegeben hat, liegt auf der Hand. Die Wertschätzung selbst bleibt bestehen.

Das führt uns auf den letzten Gesichtspunkt, der die ethische Stellungnahme des Apostels erklärt und namentlich für sein eigenes Selbstbewußtsein und seine Selbsturteilung von großer Bedeutung ist, auf den Gedanken des Berufs. Man wird sich freilich hüten müssen, vom bürgerlichen Beruf im modernen Sinn als einer dem Apostel geläufigen Kategorie oder einem Stück seines „Lehrbegriffes“ zu reden, wiewohl er seiner Hände Arbeit und den mehr als materiellen Wert, den sie für ihn hatte, mit starker Betonung erwähnt (I Theff 2 9 I Kor 9 18). Aber sein apostolisches Wirken stellt sich regelmäßig als eine Dienstleistung, διακονία, im engeren Sinne dar und tritt damit zu Amt und Beruf in die nächste Analogie. Diese Dienstleistung verpflichtet ihn zu unermüdlicher Thätigkeit (Röm 1 14), sie sichert ihm ein Recht auf Achtung und Geltung in den Gemeinden (I Kor 9 1), sie drängt sich ihm wie ein unumgängliches Müssen auf (V. 16), aber sie gestattet ihm auch, sich gegen unbedachte Angriffe zu vertheidigen und sein gutes Gewissen gegen jedermann zu behaupten. Ohne jene immerwährenden und ihn überallhin verfolgenden Angriffe, die ihm von Amtswegen widerfuhren, hätte der Apostel schwerlich Veranlassung gehabt, so viel von sich zu reden, wie er thut, und die Sprache zu führen, die wir an ihm kennen. Seine Selbstzeugnisse sind nach dieser Seite hin mehr erzwungen als freiwillig, mehr zufällig als absichtlich. Aber sie reden um so deutlicher und entsprechen in halb unwillkürlicher, zumeist fast monologischer Weise genau dem, was jede selbstständige, charaktervolle und konsequente Berufsthätigkeit an zugewachsener Frucht und zugemessenem Lohn berechtigt ist, in Anspruch zu nehmen.

Diese Umstände sind in der Absicht zusammengestellt, um erklärlich zu machen, warum Paulus trotz seiner Rechtfertigungslehre die Lehre vom armen Sündertum in der früher geschilderten Art nicht vertreten hat. Der teilweise Wegfall jener Umstände im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte mag nun umgekehrt zur Erklärung dafür dienen, daß die Betonung der dauernden Unvollkommenheit des christlich sittlichen Lebens mit ihren Begleit-

erscheinungen das Feld behaupten konnte. An die Stelle des eschatologischen Gedankens trat die notwendige Rücksicht auf stetige, in Licht und Schatten sich gleich bleibende Verhältnisse. Die soziale Spannung des urchristlichen Lebenszuschnittes löste sich gegen ein Volkskirchentum von öffentlich rechtlichem Charakter aus. Die Religion erhält etwas Alltägliches, dem Durchschnitt des Lebens Angepaßtes, damit zugleich aber Nachgebendes, Zulassendes, Einschränkendes. Davon hat Luther in der Kirchenvisitation erschreckende Erfahrungen zu machen gehabt, daran hat auch der Pietismus nach den Zeiten der Verwilderung im 30jährigen Krieg seine eigentümliche Reformthätigkeit angeknüpft. Beide finden den Niedergang des Christentums mit dem Pochen auf ein opus operatum verbunden, dort den guten Werken der mittelalterlichen Kirche, hier der reinen Lehre des Luthertums. So begreift sich die Lehre vom armen Sünder als naheliegendes und in seiner Art berechtigtes Mittel, um den sehr bescheiden gewordenen Durchschnitt christlichen Lebens der Wahrheit gemäß zu beschreiben und daneben doch der Selbstgenügsamkeit dieser Durchschnittschristen den Hinweis auf Gottes Gnade entgegenzuhalten.

Demgemäß erscheint die Abweichung von Paulus als eine pädagogisch bedingte, nicht eigentlich grundsätzliche. Ueberdies aber hat Luther Sorge getragen, daß der Lehre vom armen Sünder die mißverständliche und für die Entfaltung des ethischen Lebensideals bedenkliche Spitze genommen werde. Luther erkennt in noch höherem Grade als Paulus den Wert der bürgerlichen Gerechtigkeit an. In einer Predigt über Matth 22 15—22 (E. A. 6, 185) sagt er über das weltliche Regiment: „Solange Gott dasselbe erhält, bleibt Friede auf Erden, daß die bösen Buben nicht allesamt Mörder wären. Derselbe Friede ist so ein großer Schatz, daß ihn Niemand bedenken noch begreifen kann, ohne allein die Christen.“ Also gerade der Christ und nur er ist im Stande, in dieser Sache das richtige Urteil zu fällen. Der Christ allein vermag die sittlichen Leistungen positiv zu würdigen, die der christlichen Gesellschaft aus der öffentlichen Ordnung erwachsen. Dem entspricht dann die Lehre von der justitia civilis im engeren theologischen Sinn, als dem durch die Erbsünde unberührt gebliebenen Rest des

freien Willens, kraft dessen der Mensch von Natur „den Obrigkeiten und Eltern gehorchen und seine Hand von Mord, Ehebruch, Diebstahl fernhalten kann“ [1]. Muß nicht, so darf man daran anschließend fragen, der Christ, dem der heilige Geist zur Seite steht, dies Alles noch besser verstehen können und sich vor Gott und Menschen in rechtschaffener Gerechtigkeit darüber ausweisen? Wie hoch Luther fernerhin vom Berufsleben gedacht hat, wie er jede Arbeit ohne Ausnahme für befähigt hielt, die Würde eines Gottesdienstes in sich aufzunehmen und wiederum auszustrahlen, bedarf hier keiner weiteren Erörterung. Genug, daß er in diesen beiden Stücken noch über den Wortlaut des Paulus hinausgeht und dadurch auf ein fruchtbares, erfolgreiches, in sittlichem Fortschritt sich bewegendes Christenleben begründete Aussicht macht. Den direkten Beweis dafür hat Luther im Anhang zum 4. Hauptstück des kleinen Katechismus: Wie man die Einfältigen soll lehren beichten, überaus anschaulich erbracht. Dort setzt er drei Fälle auf Seiten des Beichtenden. Entweder soll er seine Sünden in dem vollen Umfang, in dem sie ihm gegenwärtig sind, bekennen, z. B. daß er sein Kind, Gesinde und Weib nicht treulich gezogen habe zu Gottes Ehren, böse Exempel mit ungünstigen Worten und Werken gegeben, seinem Nachbar Schaden gethan, übel nachgeredet, zu teuer verkauft u. s. w. Oder, wenn Jemand sich nicht befindet beschweret mit solchen oder größeren Sünden, der soll erzählen eine oder zwei, daß er einmal geflucht, einmal unhübsch mit Worten gewesen, einmal dies und das versäumt habe. Dann fährt Luther fort: „Weißt du aber gar keine (späterer Zusatz: welches doch wohl nicht sollte möglich sein) so sage auch keine insonderheit, sondern nimm die Vergebung auf die gemeine Beichte, so du vor Gott thust gegen den Beichtiger.“ Damit ist das thema probandum zugestanden. Das aktive sittliche Leben des Gläubigen kann unter der Leitung des göttlichen Geistes und der Zucht ernster Berufsarbeit der Erfüllung der Gebote so kräftig zugewandt sein, daß nur bei Gefahr der Heuchelei, oder wie Luther sagt, indem man eine Marter aus der

---

[1] Apologie der Augsburger Konfession XVIII, 70.

Beichte macht, besondere Uebertretungen zu verzeihen wären. Die „gemeine" Beichte wird dadurch nicht aufgehoben, d. h. vor Gott soll man aller Sünden sich schuld geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser thun. Das religiöse Leben der Christen steht unwandelbar unter dem Zeichen der Demut und Beugung vor Gott und empfängt aus der 5. Bitte des Vaterunsers die tägliche Vertiefung in das Grundverhältnis. Aber im Heiligungsstreben muß der reale Fortschritt des Sittlichen und die dankbare Freude an diesem Fortschritt eine gesicherte Stelle haben, er muß als unentbehrliches Element desselben erkannt und anerkannt werden. Nach dieser Seite hin bedarf die Lehre vom armen Sünder der bewußten, lehrhaften Einschränkung.

Die Folgerungen für das praktische kirchliche Leben liegen so sehr auf der Hand, daß sie nur angedeutet und in wenigen kurzen Sätzen zusammengefaßt zu werden brauchen. Wir erlauben uns, an eine Ausführung zu erinnern, die bei früherer Gelegenheit, als es sich um „das persönliche Verhältnis zu Christus und die religiöse Unterweisung" handelte, über die Art und Weise, das Leben Jesu darzustellen, gemacht worden ist. Damals betonten wir, daß es nötig sei, die Thätigkeit Christi im Gegensatz zu seinem Leiden hervorzuheben und den männlichen Zug seines Charakterbildes gegen die Gefahr einer falschen Verweichlichung zu schützen. Dasselbe gilt von dem Leben des Christen überhaupt. Das Leben des Christen muß schon in den ersten Ansätzen des ordo salutis als ein thätiges und männliches bestimmungsmäßig aufgefaßt werden. Wenn an der Abneigung weiter Kreise gegen das Christentum die Theologie eine Mitschuld hat, was im Ernst wohl Niemand bestreiten wird, so sind es nicht nur die metaphysischen Sätze über die Grundlegung des Heils, die befremdend wirken, sondern ganz ebenso die wenig abgestuften, gegen die Aufgaben des wirklichen Lebens gleichgültigen und in psychologischer Beziehung mehr als sorglosen Sätze über die Heilsaneignung, wie wir sie an dem mißverständlichen Gebrauch der Lehre vom armen Sünder kennen gelernt haben. Wenn ferner an dem Lebensgang vieler Christen, auch solcher, die es mit ihrem Bekenntnis aufrichtig meinen, die sittliche Energie nach

dem Maßstab des Evangeliums, ja sogar nach dem Maßstab bürgerlicher Gerechtigkeit vermißt wird, so ist diese tiefbedauerliche Erscheinung auf die gleichen Ursachen zurückzuführen. Wir müssen uns sagen, daß ein Christentum ohne erkennbare sittliche Impulse in jeder Hinsicht verdächtig ist. Wir müssen uns auch sagen, daß ohne diese sittlichen Impulse das feinere Gefühl für die tiefe Verwurzelung und breite Verflechtung der Sünde in unserem Wesen gar nicht aufkommen kann, daß vor Allem ein wirkliches Schuldbewußtsein, das klar und wahr und darum auch fruchtbar ist, ohne jene Voraussetzung niemals erreicht wird. Sich vor Gott als armen Sünder zu fühlen, wird in dem Maß eine verständliche und ausführbare Zumutung, als sie von sittlichen Fortschritten begleitet ist. Sich selbst zu erniedrigen, um erhöht zu werden, hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß die Selbsterniedrigung nicht einen Zustand sondern eine Entschließung des Subjektes bedeutet. Also gilt es, den Gedanken des Berufs, den Luther in notwendiger Ergänzung der Rechtfertigung überliefert hat, während der Pietismus ihn bis zu dieser Stunde vernachlässigt, nach allen Richtungen hin zum Orientierungspunkt der christlichen Heilsordnung zu erheben.

Aber auch für das kirchliche Leben als Ganzes, als Leben der Gesamtheit und der Gemeinschaft, ergeben sich aus dem Dargelegten einige wichtige Folgerungen. Man begegnet nicht selten der Neigung, den Zustand christlichen Lebens in der Kirche der Gegenwart gering zu schätzen, die Schatten so dunkel als möglich zu malen und die Lichter, die sich daneben zweifellos finden, außer Acht zu lassen. Sofern darin thatkräftiger Ernst und aufrichtig besorgte Wahrheitsliebe zu Worte kommen, hat jedes Zeugnis dieser Art sein Recht und seine Kraft in sich selbst. Aber der Kleinmut muß überwunden werden, der, selbst im Glauben und Wirken schlaff geworden, Andere nicht mehr emporrichten kann und daher überall Rückgang, Niederlage, Verderben sieht, wo doch zahllose Keime des Besseren schlummern und der Belebung harren. So verlangt es das erhabene Beispiel des Paulus. Auch der bald stille, bald vielgeschäftig lärmende Pessimismus, der zwar Einige zu retten hofft, aber das Ganze preisgiebt, wird vor dem

Vorbild des großen Apostels nicht bestehen können. In dieser Beziehung gewährt es ein lehrreiches Interesse, die überaus hoffnungsvolle, in Geduld und Liebe erprobte Stimmung der gegenwärtigen Arbeit auf dem Gebiet der Heidenmission wahrzunehmen. Wer die Missionsberichte liest, begegnet allerorten, auch unter Nöten und Enttäuschungen, einem echt christlichen Idealismus in der Beurteilung der Lage und der Aufgabe inmitten der Heidenwelt. Die alten apostolischen Traditionen scheinen sich mit den Missionsreisen zu erneuern, in denen Paulus vorangegangen ist. Sollte aber die Heimat, die alte, wohl auch alternde Kirche daheim, nicht des gleichen Idealismus am Glauben, ja noch eines größeren Maßes davon bedürfen? Sollte nicht die oft so mißmutige pastorale Kritik an dem Leben der Gemeinden etwas mehr von der Geduld lernen, aber auch von der Gerechtigkeit und von der Tapferkeit, die wir an Paulus sehen?

Schließlich behält die Lehre vom armen Sünder gegen die vorgetragenen lehrhaften Gesichtspunkte das volle Recht individuell verschiedenartiger Anwendung. Ob Einer mit Zinzendorf als armer Sünder stirbt oder mit Paulus unter freudigem Dank für das, was Gottes Gnade an ihm gethan und aus ihm gemacht hat, unterliegt keiner theologischen Kritik. Nur auf die Gefahr einer falschen Verallgemeinerung wollten wir hinweisen und die Wege andeuten, wie ihr zu entgehen sei.

Vom Schauen Gottes.

Von

Karl Stuckert,
Lic. theol.
Pfarrer in Neunkirch, Kt. Schaffhausen.

I.

Das Ziel der Religion ist die Seligkeit. Die Seligkeit ist das, was jeder Fromme begehrt. Die Seligkeit ist das Gut, welches die Religion ihm beschaffen soll. Thaten, Gedanken und Gefühle werden jedenfalls nur dadurch religiöser Art, daß der Fromme sie irgendwie in Beziehung setzen kann zu der Seligkeit, welche er erstrebt. Alles was sich nicht in Beziehung setzen läßt zum Verlangen nach Seligkeit, Alles was weder die Seligkeit hemmt, noch fördert, gehört für den Frommen nicht zu seiner Religion. Irdische Freuden, welche nicht als die Gabe Gottes empfunden werden; Leiden, welche nicht in Beziehung gesetzt werden zu dem persönlichen Endzweck der Seligkeit, haben keine religiöse Bedeutung für den Menschen, dem sie zu Teil werden. Wenn der Mensch nicht im Stande ist, seine persönliche Lebensführung in Beziehung zu seiner Vorstellung von der Seligkeit zu setzen, so fällt sie außerhalb des Gebietes der Religion. Ja, selbst eine Ueberzeugung vom Dasein Gottes fällt nicht notwendig in das Gebiet der Religion. Wenn sie in einem Menschen angetroffen wird ohne die Absicht in diesem Gott seine Seligkeit zu finden, so ist das ein Beweis, daß diese Ueberzeugung nicht religiöser Art ist. Nur durch die Beziehung auf das Ziel der Seligkeit, wird das innere und äußere Leben des Menschen in den Bereich der Religion hineingezogen.

Der Fromme sieht in der durch die Religion erstrebten Seligkeit die höchste Lust, die tiefste Befriedigung aller seiner Bedürfnisse. Er ist überzeugt, daß die Seligkeit den Besitz aller Güter umschließt, welche das Herz des Menschen erfreuen können. Er glaubt, daß alle seine Ansprüche auf wahres Glück und wahres Leben darin zur Ruhe kommen müssen. Die Seligkeit ist für ihn mit einem Inhalt erfüllt, über welchen hinaus nichts Höheres mehr liegen kann. Im Besitz der Seligkeit hat er Alles erreicht, was er begehrt. Er verbindet damit den Gedanken eines unüberschreitbaren Höhepunktes. Zugleich ist er davon überzeugt, daß die Welt ihm die Erreichung dieses Zieles nicht gewähren kann. So lange der Mensch glaubt in der Welt und ihren Gütern das zu finden, was ihm wahre Befriedigung verschafft, so lange ist die Religion noch nicht zu wahrem Leben in ihm erwacht. So lange er noch nicht die Erfahrung gemacht hat, daß die Unruhe des Herzens durch Irdisches nicht gestillt werden kann, steht er der Religion noch ferne. Erst wenn der Mensch merkt, daß er, obwohl selbst ein Teil der Welt, doch innerhalb der Welt das Ziel seines Lebens nicht finden kann; wenn er bemerkt, daß die Welt die Ansprüche seines Inneren auf wahrhaftiges Leben nicht erfüllen kann, und er mit seinem Ziel über die Welt hinausgeht, werden wir seiner Religion selbstständiges Leben zuschreiben.

Mit diesem Verlangen nach einer Seligkeit, welches die Welt nicht befriedigen kann, wendet sich der Mensch an die Gottheit. In jeder Religion erwartet der Fromme die Seligkeit zu erlangen mit Hilfe der Gottheit. Es giebt keine Religion ohne den Gedanken von der Wirklichkeit einer göttlichen Macht, welche im Stande ist dies Verlangen zu stillen. Das Verlangen nach einer überweltlichen Seligkeit ist noch nicht Religion. Dies Verlangen ist vielmehr nur die religiöse Anlage. Indem der Mensch durch die Welt enttäuscht wird, wird der religiöse Trieb der Seele entbunden. Dadurch weckt Gott den Zug der Seele zu ihm. Der, welcher den Menschen anregt nach etwas über alle Welt hinausliegendem sich zu sehnen, läßt ihn zur Ahnung gelangen, daß diese Sehnsucht allein durch Gott könne gestillt werden. Aber Religion ist erst da vorhanden, wo der Mensch sich mit seinem

Verlangen wirklich an die Gottheit wendet und bei ihr Hilfe sucht. Mit dem Verlangen nach Seligkeit ist bei dem Frommen untrennbar verbunden die Vorstellung von der Gottheit, die diesem Verlangen entgegenkommt, um ihm abzuhelfen. Das Leben der Religion besteht überall in dem Verkehr zwischen dem nach Seligkeit verlangenden Menschen und seinem Gott, der ihn selig machen kann. An die Befriedigung des Verlangens nach Seligkeit glaubt der Fromme nur in Zusammenhang mit der Ueberzeugung, daß es eine Macht giebt, welche sein Lebensziel gegen die Welt in Schutz nimmt, und alle Hindernisse überwindet, welche von Seiten der Welt seinem Verlangen in den Weg treten.

Wie eng oder wie entfernt der Inhalt der Seligkeit mit dem Wesen der Gottheit in Beziehung gesetzt wird, darüber denken die Religionen sehr verschieden. Erst in den höheren Religionen wird der Gedanke erreicht, daß die Seligkeit in der Teilnahme am göttlichen Wesen selbst besteht. Von den niedrigeren Religionen kann man das nicht sagen. In der Naturreligion erstrebt der Mensch allerlei irdische Güter, welche ihm der Weltlauf ohne die Hilfe Gottes nicht bringen würde. Aber diese Güter stehen in keiner Verbindung mit dem Charakter des göttlichen Wesens selbst. Nicht die Gottheit sondern ihre Güter werden begehrt. Der Fromme will sich durch die Gottesverehrung von den schädlichen Wirkungen der Naturkräfte, oder der umgebenden Welt frei machen, sie beherrschen. Diesem Zweck dienen Gebete und Opfer. Wenn das erstrebte Ziel nicht erreicht wird, sucht er mit Zwang auf die Gottheit einzuwirken; ja vielleicht sie zu strafen. Das wird in den höhern Religionen anders. Indem sich das Lebensziel über die natürlichen Güter erhebt und die tieferen, sittlichen Bedürfnisse des Menschen zu sprechen anfangen, füllt sich der Begriff der Gottheit mit sittlichem Inhalt. Hier hat die Gottheit, welche geistiges und sittliches Wesen wird, Freude am sittlichen Leben der Menschen. Der Erfolg der Gottesverehrung erstreckt sich dann auch auf die sittlichen Gebiete der Familie, des Stammes, des Staates, indem auch in diesen Gebieten Gottes Segen verspürt wird. Endlich wird die Ahnung erreicht, daß die Seligkeit in der Teilnahme am göttlichen Leben selbst bestehe. Dahin zielen alle

formal vollendeten Religionen. Der Brahmane sucht seine Seligkeit darin, eins zu werden mit Brahma, d. h. zu der Einheit mit dem All-Einen will er zurückkehren. Die späteren Griechen suchten in ihren Mysterien Teil zu haben am Leben der Götter. Und jene alte Urkunde auf den ersten Blättern des Alten Testaments betrachtet es als den verlockenden, höchsten Wunsch des Menschen, zu werden gleich wie Gott. Da wo sich der Psalmist zur höchsten Energie des Glaubens emporringt ruft er aus: Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Der erste Brief des Johannes, indem er das zukünftige Seligkeitsziel des Menschen ins Auge faßt, sagt: Was wir als Kinder Gottes sein werden, ist noch nicht offenbar. Wir wissen aber, daß, wenn es offenbar wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen wie er ist. Christus sagt: Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Die christliche Religion hebt wie keine andere hervor, daß die Seligkeit in der Einheit mit Gott liegt. Was die Religion, wenn sie sich selbst recht verstanden hat, sucht, ist Vergöttlichung, Teilnahme am Leben der Gottheit. Darin allein glaubt der Fromme die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse, das Ziel der Seligkeit zu finden.

Das Leben Gottes, an welchem der Fromme wünscht Teil zu haben, ist ewiges Leben. Das ewige Leben ist der Genuß des höchsten Gutes für den Einzelnen. Die Teilnahme am Leben Gottes wird so innig gedacht, daß es sogar heißt, Gott selbst mache Wohnung in den Seinen. Nur ein anderer Ausdruck für denselben Genuß der Seligkeit ist es, wenn es heißt, der Fromme werde Gott erkennen, oder schauen. Die Einheit mit Gott ist geistiger Art. Geistige Gemeinschaft wird durch die Erkenntnis vermittelt. Die Erkenntnis kann mehr praktisch, oder mehr theoretisch gefaßt werden. Das erste entspricht der Religion, das zweite der Philosophie. Johannes gebraucht den Ausdruck: Wir werden ihn sehen, wie er ist. Damit bezeichnet er die größte Innigkeit der Gemeinschaft, die nächste Nähe bei Gott, die höchste Fülle der Freude. Der höchste Sinnengenuß wird beim Menschen durch das Auge vermittelt. Das Auge nimmt den höchsten Platz unter den Sinnesorganen ein. Wer sich an schönen Farben und Formen

erfreut, genießt die reinste Freude, deren die Sinne fähig sind. Es wird darum der höchste Zustand der Seligkeit oft als Schauen Gottes bezeichnet. Die Seligen schauen Gottes Angesicht [1]). Paulus nimmt für den Zustand der Vollendung die umfassende Erkenntnis Gottes in Aussicht: Jetzt erkennen wir ihn nur wie in einem Spiegel, dann aber wird das Stückwerk aufhören; dann kommt es zu einem Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht. Wir werden ihn erkennen, gleich wie wir erkannt sind [2]).

Die Seligkeit wird beschrieben als Teilnahme am göttlichen Leben, als Einssein mit Gott, als Schauen und vollkommenes Erkennen Gottes. Es fragt sich, wie diese Ausdrücke zu verstehen sind, welcher Inhalt dem Schauen Gottes zu Grunde liegt. Es fragt sich, wie der Begriff der Seligkeit näher auszuführen ist. Das ist eine Frage von großer Tragweite. Ueber das Ziel, welches ihm vorschwebt, sollte der Fromme ganz klar sein. Er sollte wissen, welcher Art die Seligkeit ist, welche er erstrebt. Eine Kirche ist in ihrem eigentümlichen Wesen um so reifer und vollkommener, je klarer ihr das Ziel ist, zu dem sie ihre Gläubigen führen will. Es scheint mir nun, es gebe in der christlichen Kirche eine doppelte Anschauung vom Wesen der Seligkeit. Auf doppelte Weise wird in ihr das Seligkeitsziel des Menschen, welches als Schauen Gottes beschrieben wird, verstanden. Welcher Art diese doppelte Anschauung ist und welche als die berechtigte zu gelten hat, das soll hier untersucht werden.

II.

Die römisch-katholische Kirche versteht unter dem Schauen Gottes die unsagbare, mystische Verschmelzung der Seele mit Gott. Vergegenwärtigen wir uns, wie sie zu dieser Anschauung gekommen ist. Die Apologeten hatten in Anknüpfung an die neutestamentliche Lehre, daß die Seligkeit ein Erkennen der Gottheit sei, das christliche Heilsgut bestimmt als die vernünftige Erkenntnis Gottes und aller Dinge, welche der Logos der Menschheit gebracht hat. Die Erkenntnis der Wahrheit ist dem Menschen nämlich

[1]) Offbg. Joh 22 4.

[2]) I Kor 13 12.

durch die Verführung der Dämonen verloren gegangen, und in Irrtum verkehrt worden. Die vom Logos ausgehende Offenbarung stellt sie wieder her; und darin liegt die Beseligung der Menschen. Diese Anschauung wurde erst durch Irenäus überboten. Für ihn ist es nicht die Gotteserkenntnis, sondern die Vereinigung mit Gott und Teilnahme an seinem unsterblichen Leben, welche als das höchste Gut des Menschen erscheint. Die durch Christus dargereichte Vergottung der menschlichen Natur durch die Gabe der Unsterblichkeit ist das, worauf es ihm ankommt. Damit hat Irenäus ausgesprochen, was dem Christen jener Zeit von höchstem Interesse war. Neben der Wertschätzung der Wahrheitserkenntnis war ihm nichts so wichtig, wie die Befreiung vom Zustand der Vergänglichkeit. Im Christentum schätzt er die Religion, welche vom Tod befreit. Die Seligkeit war ihm Vergottung durch die Gabe der Unsterblichkeit, welche die volle Erkenntnis und das dauernde Schauen Gottes einschließt. Athanasius hat dann das Verdienst, mit seiner Christologie die Glaubensüberzeugung sicher gestellt zu haben, daß das Christentum die Religion der vollen Gemeinschaft mit Gott sei. Indem er gegen Arius siegreich die These vertrat, daß Vater und Sohn von derselben substantiellen Einheit getragen sind, daß das unsterbliche Wesen des Vaters selbst im Sohn in die Menschheit eingetreten ist, hat er nicht nur die Bedeutung der Person Christi auf einzigartige Weise ins Licht zu stellen gewußt, sondern auch das Heilsgut sicher gestellt, auf welches es dem Christen seiner Zeit ankam. Er selbst hat in seinem Traktat über die Menschwerdung des Logos seine Gedanken über die Inkarnation des Logos scharf dahin zusammengefaßt: Zweierlei that der Heiland den Menschen zu lieb, dadurch daß er Mensch wurde. Er vernichtete den Tod und machte an sich, als der leiblichen Darstellung des Logos, die Wahrheit über Gott und die Welt Allen verständlich. Die Seligkeit, auf die es ihm ankommt, findet Athanasius in der Teilnahme an dem unvergänglichen Wesen Gottes und an der göttlichen Erkenntnis. Die Erkenntnis ist intuitive Schauung, welche das Bleibende im Unbeständigen, das Ewige im Vergänglichen, das Uebersinnliche in und hinter dem Sinnlichen zu erfassen vermag. Die Seligkeit des Himmels in

der vollendeten Gemeinschaft mit Gott muß für Athanasius einerseits Erhebung über das vergängliche Wesen dieser Welt, Befreiung von allen Schranken der Sinnenwelt, von all ihrer Lust, aber auch von all ihrem Leid, und auf der anderen Seite das volle Leben in der direkten Schauung Gottes gewesen sein[1]).

Der Gedanke, daß die Seligkeit in der Teilnahme am unvergänglichen, göttlichen Leben liege, war ein alter. Schon ein Ignatius hatte das Abendmahl als das Heilmittel der Unsterblichkeit gefeiert und in der Teilnahme am Kultus die Himmelsleiter gefunden, auf welcher man zu Gott emporsteigt. Doch war die Vorstellung vom Heilsbesitz ursprünglich geistiger Art: Die Erkenntnis Gottes und der Welt, und die Kraft zu guten Werken. Doch es lag in der Linie der Zeit, daß die Erkenntnis in Bezug auf göttliche Dinge bald nicht mehr als eine ihrer Art nach helle betrachtet wurde, sondern als eine halb verständliche, halb geheimnisvolle Weisheit, die direkt von Gott stammt und durch heilige Weihen mitgeteilt wird[2]). Die Unsicherheit über den Inhalt dieses Wissens wurde aufgewogen durch die Gewißheit, daß diese Erkenntnis reale Verbindung mit Gott sei. Das Christentum wird als die Religion geschätzt, welche das Göttliche faßbar macht und es zum Genuß darbietet. Das Heilsgut, welches zuvor geistiger Natur gewesen war, wird physischer, materieller. Man will sich mit der Gottheit füllen, wie mit einer Speise. Die Erkenntnis wird an sinnliche Träger gebunden, und in Genußmittel verwandelt. Die Mystagogie setzt sich in den Mittelpunkt des Interesses. Der erhebende Eindruck, den die Phantasie und das sinnliche Gefühl bei der Teilnahme an den sakramentalen Handlungen erhalten, wird als der Heilsgenuß empfunden. Dadurch wird die Seele in die höhere Welt emporgerückt und schmeckt das Uebersinnliche.

Die Anfänge dieser Mystik finden sich in Antiochien und Alexandrien und stehen unter dem Einfluß der antiken Anschau-

---

[1]) Vgl. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. Freiburg 1892. I, 301.

[2]) Vgl. hierzu und zum folgenden: Harnack, Dogmengeschichte, Freiburg 1887, Band II, 416—426.

ungen. Immer hatten die Antiochener den Kultus und das Sakrament als Mittel zur Teilnahme am göttlichen Leben geschätzt. Durch Hilfe der Hierarchie, durch die geheimnisvollen Verrichtungen der Priester werden dem Einzelnen heilige, Leben spendende Kräfte eingeflößt; er wird erfüllt mit den Kräften der Unsterblichkeit. Harnack nennt diese Mystik kultisch-hierarchisch, weil sie sich zuspitzt auf die Einheit der Gemeinde. Alles ist an den Bischof und Kultus geknüpft. Der Bischof ist Stellvertreter Gottes, die Presbyter bilden die Apostel ab, die Diakonen Jesus Christus. Die irdische Hierarchie ist das Abbild der himmlischen. Im Unterschied hiervon wird die alexandrinische Mystik eine philosophisch-individuelle genannt, weil sie sich zuspitzt auf die besondere Art der Persönlichkeit. Hier tritt der Einzelne, der Gnostiker in den Vordergrund. Das gesamte Dasein ist in Stufen geordnet. Jede Stufe bietet eine Sache und eine Hülle. Das Symbol wird nicht überflüssig. Auch wo das Heilige in sinnlicher Hülle auftritt, vermittelt es das Heil. Aber selig, wer weiter vordringt und die Sache tiefer erfaßt. Es spielt sich eine Geschichte ab zwischen der einzelnen Seele und Gott. Auf dem Weg der Spekulation, die Mysterien durchschreitend, welche ja auch das Denken anregen, nähert sich die Seele ihrem Objekt. Sie schreitet immer weiter vor, von der Außenwelt zu sich selber, zu Geist, zu Weltgesetz, zum Logos, zu der höchsten Vernunft, zu dem was über alle Vernunft liegt, zu Gott. Zuletzt können alle Brücken fallen; denn die Seele lebt im Allerhöchsten. Bei Antiochenern und Alexandrinern handelt es sich um Teilnahme am göttlichen Leben. Das eine Mal ist der Kultus das Mittel, das andere Mal die Spekulation. Dieses beides konnte sich aber auf mannigfache Weise durchdringen. Schon bei Methodius und den Kappadoziern fließt jene Kultusmystik und diese philosophische Mystik zusammen. Diese Männer kannten die Spekulation, und übten sie; aber die geheimnisvollen Weihen sind für die Gemeinschaft mit Gott ebenso unentbehrlich. Das Ziel der Seligkeit in der Teilnahme am göttlichen Leben liegt schließlich doch über alle Vernunft. Durch die Mysterien wird die Fülle göttlichen Lebens dem Gläubigen eingeflößt.

Das Gesagte bedeutet nichts Anderes als das Eindringen des Neuplatonismus in die christliche Kirche. Der Neuplatonismus, welchen zuerst Plotin (204—269 n. Chr.) systematisch entwickelt und schriftlich dargestellt hat, teilt die Welt in eine Ideenwelt, Seelenwelt und sinnliche Welt. Die Ideen entfließen dem Einen, dem Urwesen, welches um seiner absoluten Einheitlichkeit willen weder Vernunft, noch der Vernunfterkenntnis zugänglich ist, welches nicht vermittelst der Idee des Guten, ja nicht einmal vermittelst der Idee des Seienden erfaßt werden kann. Wie nun das Eine die Idee emanieren läßt, so emaniert die Seele wiederum aus den Ideen, und als letzte Emanation reiht sich daran das Sinnliche. Die Seele ist teils dem Ideellen, teils dem Sinnlichen verwandt. Alles in der Welt Wirkliche muß als in der Gottheit, in dem Einen begründet gedacht werden. Die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott. Das erste Mittel dieser Rückkehr ist die Tugend; damit ist die Askese gemeint, in welcher der Mensch sich seines sinnlichen Lebens zu entäußern sucht. Das zweite Mittel ist das philosophische Denken, die Kontemplation, kraft welcher man sich zur Gottheit zu erheben sucht. Zuhöchst gelangt man zu unmittelbarem, extatischem Anschauen des Urwesens und zum Einswerden mit ihm.

Der Gottesbegriff der Apologeten hatte schon früher sich an die Lehren der griechischen Philosophie über den einheitlichen Weltgrund, auf welchem alles Wirkliche zurückzuführen ist, angelehnt. Der Neuplatonismus bot nun der Kirche eine willkommene Formel für ihre unbestimmte Vorstellung vom Wesen Gottes. Und was der Neuplatonismus als das Ziel des Menschen bezeichnete, das Einswerden mit Gott, war das nicht verwandt mit der Vergöttlichung, welche der Christ erstrebte? Sollte nicht das ewige Leben, die Unsterblichkeit nach welcher er sich sehnte, eben durch dieselben Mittel verwirklicht werden? Verspricht nicht das Christentum der Tugend den Lohn des ewigen Lebens? Auch hier wird sittliche Läuterung zur Hauptbedingung der Erfassung Gottes gemacht. „Reinheit und Leidlosigkeit und Fernhaltung alles Bösen, sagt Gregor von Nyssa, das ist die Gott-

heit. Ist nun jenes in dir, so ist Gott gänzlich in dir". Der Mensch gewordene Logos hat die wahrhaftige Erkenntnis gebracht. Die Vertiefung in diese Erkenntnis, die religiöse Kontemplation ist Seligkeit, ist Schauung Gottes. Die philosophische Mystik der Alexandriner kommt zu ihrem Recht, und die Kultusmystik der Antiochener nicht minder, welche in den geheimnisvollen, unaussprechlichen Gefühlen, mit denen die Kultushandlungen die Seele erfüllten, die Erfüllung mit den Kräften der Gottheit erlebten. Das Letzte, was erstrebt wird, ist immer die unsagbare Erregung des Gefühls, in der man die unmittelbare Berührung mit der Gottheit erlebt in den Momenten der Extase. Der Unterschied vom Neuplatonismus aber ist der, daß alle Stufen, welche hier durchschritten werden, durch das Christentum vermittelt gedacht sind. Die Erkenntnis der Wahrheit und die Geheimnisse der Sakramente, die Menschwerdung des Logos und die christliche Spekulation sind Voraussetzungen und Mittel, welche zum Genuß der Seligkeit führen. So sind die großen Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen neuplatonische Mystiker und haben das Seligkeitsziel Plotins in der christlichen Kirche legitimiert samt dem dazugehörigen Begriff vom Wesen Gottes.

Vor Allem aber haben die Schriften des Pseudodionysius, welche im sechsten Jahrhundert auftauchten, die Verschmelzung des altkatholischen Christentums mit der neuplatonischen Mystik vollzogen und den Neuplatonismus in die Kirche eingebürgert. Die gesamte christliche Ordnung wird hier dem Gedanken eines Ausgehens und Zurückgehens Gottes zu sich selbst unterworfen. Wie in Gott selbst eine ewige Bewegung, so ist auch die Welt ein ewiger Kreislauf der göttlichen Liebe. Jeder Geist strebt zu dem unbewegten Beweger. Von Gott entfernt sein, ist das Böse. Vereinigung mit Gott, ist das Gute. Die Einigung mit Gott hat aber ihre Stufen. Der Neuplatonismus hatte als das Mittel zur Vereinigung mit Gott die Kontemplation vorgeschrieben. Das kennt und übt auch der Areopagite; aber er bringt zugleich die Heilsmittel der Kirche in Verbindung mit den neuplatonischen Gedanken. Die neuplatonische, ununterbrochene Stufenfolge der Wesen

von oben nach unten wird dahin gedeutet, daß das Erlebnis der Vereinigung mit der Gottheit durch die Kirche, nämlich durch die himmlische Hierarchie der Engel, und dann durch die irdische Hierarchie der Kleriker dem Menschen nahe. Die Voraussetzung dieses Erlebnisses ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Damit nun aber dies göttliche Leben dem Einzelnen zu Teil werde, wird er durch die irdische Hierarchie des Klerus mit Hilfe der Sakramente und der anderen liturgischen Handlungen, die den ausgeprägten Charakter von Mysterien haben, in die Sphäre göttlichen Lebens erhoben. Der Genuß, welchen der Einzelne davon hat, ist als die Seligkeit zu betrachten, auf welche es im Christentum abgesehen ist. So haben die beiden Hauptpfeiler der mittelalterlichen Kirche, Hierarchie und Sakramente, wenn man genauer zusieht, ihre letzte Grundlage in neuplatonischen Lehren, und der große, letzte Gegner der Kirche hat dieser selbst Gedanken von unermeßlichem Einfluß geliefert.

Bei einem derartigen Begriff von der Seligkeit eines Christenmenschen konnte dem praktisch sittlichen Leben keine besondere Wichtigkeit zugeschrieben werden. Für einen Plotin bleibt der ganze Kreis menschlichen Zusammenlebens in weiter Tiefe liegen. Alles dient dem Streben in die Wesensverbindung mit Gott zu treten. Der Mensch wird von aller sichtbaren Umgebung abgelöst. Bei der Einigung mit dem absoluten Einen der Dinge kann man die menschliche Gemeinschaft nicht brauchen. Wohl haben seine christlichen Schüler die moralische Aufgabe stärker betont. Sittliche Reinigung ist die erste Stufe beim Emporsteigen zur Gottheit. Aber der Kultus und die Mysterien sind von derselben Wichtigkeit. Und wenn schließlich der Gläubige erfüllt ist von den geheimnisvollen, göttlichen Kräften und in der Extase die unmittelbare Vereinigung mit Gott genießt, wenn die Religion, je ernster er sie nimmt, ihn dahin treibt, so hat das sittliche Leben keine Bedeutung mehr. Die morgenländische Kirche fand in ihrem Heilsgut keine Ermunterung in die Aufgaben des sittlichen Lebens einzugreifen. Daraus erklärt sich auch ihre Unterwürfigkeit dem Staat gegenüber. Die Kirche war bald keine selbständige Macht mehr neben dem Staat. Ihr kam es nur darauf an, daß die

Orthodoxie und der Kultus gewahrt blieben. Ihr Klerus hat darum auch nicht den Trieb, die Gesellschaft zu beherrschen. Die Mönche ziehen sich vom Leben der Gesellschaft zurück. Der Athosberg ist das Ziel, bei welchem die Praxis dieser Kirche endet. Der orientalische Christ betrachtet den Himmel als den Ort der Befreiung von der Welt und ihrer Versuchlichkeit. Der Himmel ist leidloses Leben und Leben in der Betrachtung Gottes und seiner Herrlichkeit. Er freut sich an den wahren Lehren und genießt die Tiefe und Schönheit des Kultus, indem er über den verborgenen Sinn des Rituals und die Bedeutung jeder Kleinigkeit in der Sitte spekuliert. Der „Großmönch" aber hat einen tieferen Vorgenuß der zukünftigen Seligkeit. In der Einsamkeit seiner Zelle sitzend, verharrt er in völliger Ruhe; läßt das Haupt auf die Brust sinken und richtet seine Augen starr auf einen Punkt. Der Geist ist ganz nach innen gekehrt. Nach einer Periode der Trübsal kommt eine unsägliche Freude über ihn, zugleich mit der Empfindung eines glänzenden Lichtes, in dem man nichts weiter wahrnehmen kann, als eben dieses Licht. Dies ist der Zustand der Ruhe. Er vermag jetzt schon das himmlische Licht, die Herrlichkeit Gottes selbst zu schauen [1]).

Die griechisch-katholische Kirche hat darauf verzichtet, das Ziel, welchem sie ihre Gläubigen zuführen will, als ein sittliches zu betrachten. Sie hat nie ganz vergessen, ihr Seligkeitsziel als ein sittlich bedingtes darzustellen. Wir begegnen oft dem Gedanken, daß die Tugend ein Mittel sei, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Hatte schon der Neuplatonismus als erste Stufe beim Aufstieg zum Göttlichen die Tugend, d. h. die Askese genannt, so wurde von den christlichen Neuplatonikern die moralische Seite noch mehr hervorgehoben. Sie sagen es oft: Nur das Reine kann Gott sehen. Aber diese erste Stufe tritt wieder zurück hinter der zweiten und wichtigeren: Kontemplation und Mysterium. Vollends haben sie versäumt, in den Begriff der Seligkeit selbst sittliche Momente aufzunehmen. Das Seligkeitsziel, dem sie nachhängt, hat nichts mit sittlicher Rechtbeschaffen-

---

[1]) Kattenbusch a. a. O. I, 541.

heit, nichts mit Ordnung der irdischen Angelegenheiten in der Liebe zu den Mitmenschen zu thun. Die Erlösung, welche der Gläubige erlebt, bezieht sich nicht auf sein sittliches Leben. Die morgenländische Christologie, welche darauf angelegt war, den Ertrag der Erlösung durch richtige Formulierung der Lehre zu sichern, weiß nichts davon, daß Gott es auf eine Befreiung des Menschen von der Sünde abgesehen hat. Athanasius spricht es Kap. 7 seiner Schrift De incarnatione aus: Wenn es sich um die Befreiung von der Sünde gehandelt hätte, so wäre die Reue am Platz gewesen, als Mittel der Erlösung. Die Menschheit hätte aber erlöst werden müssen von der Folge der Sünde, dem Todesschicksal. Dazu aber sei es notwendig gewesen, daß göttliche Natur mit der menschlichen in Verbindung gebracht wurde. Dem Logos kam es zu, das Vergängliche zum Unvergänglichen zurückzuführen. — Die Erlösung bezweckt hier also keine sittliche Veränderung. Sie ist lediglich darauf angelegt dem Gläubigen die Seligkeit in der mystischen Vereinigung der Seele mit dem Unvergänglichen zu sichern. Dem in Gott versunkenen Mystiker verschwinden alle weltlichen Zusammenhänge. Alles Einzelne und Konkrete, auch die sittlichen Aufgaben des Lebens versinken in dem All-Einen.

Gehen wir nun zur abendländischen Kirche über. Der Chorführer derselben, Augustin, hat in einer Beziehung das Verständnis des Evangeliums übertroffen, welches die morgenländische Kirche besaß. In anderer Beziehung ist er aber von ihr abhängig geblieben. Uebertroffen hat er das Verständnis der morgenländischen Kirche, indem er den Begriff der Erlösung ergänzte und vertiefte. Abhängig geblieben ist er von ihr, indem das Seligkeitsziel auch für ihn keinen anderen Inhalt hatte, als für die neuplatonisch fühlenden Morgenländer. Die morgenländische Kirche hatte die Erlösung in der Befreiung des Menschen vom Todesverhängnis gefunden, welche der Logos durch seine Menschwerdung gebracht habe. Dem Einzelnen sollte diese Befreiung zugute kommen, wenn er kraft seines freien Willens das Gesetz Gottes erfülle. Augustin hatte erkannt, daß es sich bei der Erlösung des Menschen um mehr handelt. Er hatte erkannt,

daß dem Menschen zu solcher Gesetzeserfüllung die Kräfte fehlen, und daß die göttliche Gnade dem Sünder gerade dazu die Kraft verschaffen müsse. Von hier aus mußte Augustin eine andere Stellung gegenüber den sittlichen Aufgaben des Lebens einnehmen. Will die göttliche Gnade den Menschen aus der Kraftlosigkeit zum Guten erlösen, zu einem sittlichen Leben, in welchem er das Gute freudig will, so muß das ein kräftiger Antrieb sein die sittlichen Aufgaben des Lebens in die Hand zu nehmen, und die innere und äußere Welt dem Willen Gottes zu unterwerfen. Dieser Gedanke nimmt bei Augustin die Wendung, daß er verlangt, der civitas Dei müsse sich Alles in der Welt unterwerfen und fügen. Die civitas Dei wird ihm aber unter der Hand zur katholischen Kirche. Weil ihr die sittlichen Kräfte der Erlösung eignen, hat sich alles Andere ihrer Leitung und Regierung zu unterstellen. Von hier aus gewinnt Augustin ein weit positiveres Verhältnis zu den sittlichen Aufgaben der Welt, als die morgenländische Kirche. Er erklärt es für verkehrt, die „Welt" immer in schlechtem Sinne zu verstehen. Er achtet es für erheblich besser, die irdischen Dinge zu besitzen, ohne ihnen anzuhängen, als sich ihrer ganz zu enthalten. Auch das weltflüchtige, vom Morgenland eindringende Mönchstum, wird von ihm kräftig zu gemeinschaftlichem Leben und werkthätiger Arbeit angehalten.

Augustin hat aber nicht erkannt, welche Folgerungen für das Seligkeitsziel des Christen sich hieraus ergeben. Als Inhalt der Seligkeit schwebt ihm dasselbe vor, was den Neuplatonikern. In dieser Beziehung ist er stets ein treuer Schüler derer geblieben, die ihm die Brücke zum Christentum gebaut haben. Auch für ihn besteht das höchste Gut der Menschen in der unsagbaren Vereinigung der Seele mit der Gottheit, einer Vereinigung, die im Gefühl genossen und in der Zurückziehung von der Welt gefunden wird. Auch Augustin ist Mystiker. Er verlangt ein völliges Aufgehen in die überweltliche Wesenheit Gottes, ein geistiges Schauen Gottes, die ewige Ruhe in Gott. Durch die Askese übt man sich zum Schauen Gottes. In der Extase soll alle Selbstsucht erlöschen und der Mensch von Gott gar nichts wollen, als Gott selbst. Das letzte Gut ist der stetige Genuß Gottes, das

Schwelgen in der Seligkeit der Schauung Gottes. Doch ist ihm das Erkennen Gottes nicht Einstellung aller Lebensthätigkeit, nicht stille Ruhe, sondern mächtige, lustvolle, glücksdurstige Liebe. — In solchen Gedanken äußert sich der neuplatonische Beisatz in Augustins Gottesidee. Wenn er als Philosoph redet, ist ihm Gott das reine Sein, die unwandelbare Substanz; von ihr sich ablösen heißt dem Nichts verfallen. Die Arbeit des Lebens muß sein, mit ihr sich zu verbinden, vom Schein zum Wesen durchdringen. Solch ausschließliche Richtung der Seele auf das göttliche Sein durch Ablösung von allen umgebenden Verhältnissen mußte den oben genannten Trieb nach Weltbeherrschung im sittlichen Leben einschränken. Liegt das Ziel des Menschen in der unaussprechlichen Vereinigung der Seele mit Gott, so ergiebt sich daraus eine Ueberlegenheit gegen alle umgebenden Weltverhältnisse. Das gesellschaftliche und sittliche Leben gerät in Gefahr, zur Nebensächlichkeit herabzusinken; das breite tägliche Leben tritt zurück. Das religiöse Leben droht ganz abstrakt zu werden und allen anschaulichen Inhalt zu verlieren. Nur das gilt als wertvoll, was unmittelbar der Annäherung an Gott dient. Und selbst wenn er von der Liebe redet, scheint er nicht an sittliche Bethätigung im Dienste des Nächsten zu denken, sondern an Liebeswerke, die im Gefühl genossen werden und Gott wohlgefällig machen. Denn auch die Menschen sollen nur Gottes wegen und von Gott aus geliebt werden. Am Menschen sollen wir nicht den Menschen lieben, sondern nur, was Gott angehört. Allen diesen Gefahren wirkt ja freilich die gewaltige Persönlichkeit des Kirchenvaters korrigierend entgegen. Gewaltige Gegensätze vermochte dieser Mann in sich zu kräftigstem religiösem Leben zu vereinigen.

Beide Gedanken Augustins, der von ihm vertiefte Gedanke der Erlösung und der von den Neuplatonikern ererbte Gedanke der Seligkeit haben in der abendländischen Kirche nachgewirkt. Einerseits ist dieser Kirche ein Drang nach Weltbeherrschung aufgeprägt, kraft dessen sie in einer Reihe von Reformationen die gesamte gesellschaftliche Ordnung der Kirche zu unterwerfen suchte. Andererseits zieht der Gedanke von der Seligkeit die Glieder der Kirche nicht minder zur Weltflucht, wo sie in einsamer Betrach=

tung die Vereinigung mit Gott zu erreichen suchen. Die besten Christen der abendländischen Kirche sind alle Mystiker. Die Erzeuger der trockenen Scholastik nicht weniger, als die Pfleger der duftigen Mystik; der Mann des Systems, Thomas von Aquino, nicht weniger als der zarte Suso. Die großen, Staaten beherrschenden Päpste, sind, was ihr religiöses Leben betrifft, zurückgezogene Mystiker. Der Trieb zur Weltbeherrschung und zur Weltflucht vereinigt sich in jeder großen Figur des Mittelalters. Die Vereinigung dieses Widerspruchs ist auch kein psychologisches Rätsel. Gerade in der inneren Stimmung der Weltverachtung, in der Freiheit von allem Weltlichen fanden sie die Kraft, in die Welt einzugreifen, ohne von ihr ergriffen zu werden. Sie konnten sie beherrschen, weil sie von ihr nicht beherrscht wurden.

Das Mittelalter sucht die Seligkeit in der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott. Die christlichen Neuplatoniker Augustin und der Areopagite sind auch hier bestimmend. Die Scholastik hat daran nichts geändert. Die Voraussetzung der Scholastik ist die Mystik. Der große Aufschwung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert beruht auf einem Aufschwung der kontemplativen Frömmigkeit. Die mönchisch-päpstliche Reformbewegung, welche von Clugny ausging, der religiöse Aufschwung, der die Kreuzzüge begleitete, gingen der Belebung der Wissenschaft voran. In dem hl. Bernhard wurde die augustinische Kontemplation wieder lebendig. Er schildert den Entwicklungsgang der Liebe wie Augustin bis dahin, wo der Mensch in der Liebe zu Gott ganz aufgeht und eins wird mit ihm. Er hat die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen von Augustin überkommen; der Schritt, den er über Augustin hinaus macht, besteht darin, daß er die neuplatonischen Exerzitien der Erhebung zu Gott mit der Betrachtung des leidenden und sterbenden Erlösers verbunden hat[1]).

Der Aufschwung der Frömmigkeit hat den der Wissenschaft nach sich gezogen. Schon bei den Alexandrinern und dem Neuplatonismus sahen wir, daß vermittelst der Kontemplation die Seele sich aufschwingt, um der übersinnlichen Realitäten habhaft

[1]) Harnack, Dogmengeschichte, Freiburg 1890, Band III, 301—303.

zu werden. Besteht die Seligkeit im Schauen Gottes, so muß der Fromme durch seine eigene Frömmigkeit zur Kontemplation angetrieben werden; sei nun solche Kontemplation mehr diskursiv oder intuitiv, mehr theoretisch-philosophisch oder praktisch-mystisch. Das Lebensinteresse der Frömmigkeit wird befriedigt, indem der Fromme zur Erkenntnis des göttlichen Wesens drängt. Das aber ist eben das Ziel der Theologie. Sie will alle Dinge verstehen in und aus Gott, sie ableiten von und zurückführen zu dem Einen. Die Frömmigkeit selbst treibt zum Denken an; und die Theologie ist die ihrem Drang gehorchende Frömmigkeit[1]). Das übernatürliche Ziel der Seligkeit liegt für den Christen auf dem Weg des Erkennens. Er weiß nichts davon, daß die Erfüllung der göttlichen Gebote selbst ein Moment in der Seligkeit ist, daß es kein Wachstum der Gotteserkenntnis giebt, es sei denn durch thätige Uebung des Gehorsams gegen Gott. Die sittliche Bethätigung ist nicht gleichgiltig, aber die Seligkeit besteht doch allein in der Erkenntnis Gottes. Die gesamte Theologie ist eigentlich nichts anderes als die Ausführung dieses Gedankens. Sie ist ein direktes Mittel zur Seligkeit. Indem der Fromme sich in die übernatürliche Erkenntnis vertieft, nimmt er diese Seligkeit, soweit es möglich ist, hier schon vorweg. Einige Sätze aus der Summa theologica des Thomas von Aquino mögen dies belegen.

Wie etwa die Musik ihre Prinzipien der Arithmetik entnimmt, sagt Thomas[2]), so entstammen auch die Prinzipien der Theologie einer ihr übergeordneten Wissenschaft. Dies ist das Wissen Gottes um sich selbst. Die Seligkeit Gottes besteht nun in der fortwährenden Betrachtung seiner selbst und aller anderen Wesen. Indem der Fromme sich diesem Zustand nähert, wird er selbst selig. Die Seligkeit für ein vernünftiges Wesen muß natürlich auch vernünftiger, d. h. intellektueller Art sein und besteht für jedes vernünftige, geschaffene Wesen im Erkennen[3]). Ihrem Wesen nach muß die Seligkeit in einem Akt des Intellektes bestehen. Es ist offenbar, daß das letzte Ziel nicht bestehen kann

[1]) Ebendaselbst vgl. S. 315.

[2]) Summa theol. I, Qu. I, art. 2.

[3]) Ebendaselbst I, Qu. 26, art. 1—4.

in der vita activa. Allerdings kommt es hier in der Welt nicht zur Vollendung, weil der Glaube hier nicht zum Schauen wird. Aber sicherlich besteht die höchste und vollkommenste Seligkeit, die im zukünftigen Leben erwartet wird, vollständig in der Kontemplation. Und auch die unvollkommene Seligkeit auf Erden besteht hauptsächlich in ihr. Indem der Mensch durch die Wirkungen, die er hier sieht, hindurchdringend zur ersten Ursache zurückkehrt, findet er in der Schauung derselben die Seligkeit[1]). Um zur vollen Seligkeit zu gelangen, ist die Trennung der Seele vom Körper erforderlich. Ueber den Inhalt des Schauens Gottes ist aber nur zu sagen, daß dann das göttliche Wesen sowohl das Objekt als auch das Mittel des Erkennens wird. Das Schauen Gottes geschieht auf die Weise, daß das göttliche Wesen die wahre Form unseres Intellektes wird[2]). Dies ist darum möglich, weil eine intelligible Sache, wie Gottes Wesenheit, reine Form ist. Das göttliche Wesen ist actus purus, darum kann es die Form sein, durch welche der Intellekt erkennt[3]).

Hier tritt uns die Mystik in philosophischem Gewande entgegen. Die Mystik ist intellektualistisch bestimmt. Der höchste Zustand, der als Ziel vorschwebt, ist die absolute Erkenntnis, welche Gott von sich selbst und von allen Dingen hat; bei welchem das Subjekt selbst ganz Intellekt wird und die göttliche Wesenheit selbst die Seele umschließt. Andere suchen weniger auf dem Wege der Spekulation, als der Kontemplation oder Intuition sich des Höchsten zu bemächtigen. Sie tauchen ihre Sprache in größere Wärme und Innerlichkeit des Gefühlslebens ein. Dort hat die Erkenntnis der Welt in ihrem Verhältnis zu Gott ein selbstständigeres objektives Interesse; hier wird die Einsicht in die Beziehung der Welt zu Gott gesucht, um die eigene Stellung der Seele zu Gott besser zu verstehen. Aber der Grundzug bleibt überall derselbe. Ein Meister Eckhart (nach 1250—1327) dringt auf Sammlung aller Kräfte von den zerstreuten Dingen in ein inwendiges Wirken. Der Mensch soll alles Kreatürliche negieren.

---

[1]) Ebendaselbst I, II, Qu. 3, art. 4—8.

[2]) Vgl. Plotins Ausspruch: Das Auge selbst ist Licht geworden.

[3]) Summa theol. Suppl. Qu. 92, art. 1, 2.

Die Seele soll in sich selbst wohnen, soll aller Vorstellungen leer sein, welche Bezug haben auf die Kreatur. Selbstvernichtung, Abgeschiedenheit, volle Seelenruhe, Passivität, das sind die Vorbedingungen; dann thut Gott sein Werk. Dem Auge, das nur nach Gott schaut, erscheint er. Was das heißt, kann der Mensch nicht sagen; denn wir können nur wissen, was wir Menschen thun, aber nicht, was Gott thut. Die Seele kann nur sagen, daß sie die Dreieinigkeit erfährt, daß sie in Gott aufgeht, wie brennend Holz dem Feuer gleich wird, daß sie in ihm erlischt. Sie kann nur sagen: Himmel und Erde ist mir zu eng, ich sehe ein unsagbares Licht. Die Form des Subjektes ist erfüllt mit Gottesbewußtsein. — So lautet die Sprache, in welcher alle Mystiker reden. Die Seele muß zurückkehren aus dem Vielen zu dem Einen durch Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Sie muß gebildet, entbildet, überbildet werden. Die Seele fängt an zu dürsten nach wahrem Sein und Leben. Indem sie die flutenden, vergehenden Wogen des kreatürlichen Seins betrachtet, wird sie ergriffen von der Sehnsucht nach dem Ewigen, Unendlichen. Sie entäußert sich von der Kreatur und Selbstheit. Da erbleichen die bunten Bilder und endlich ruht die Seele im Gefühl des All-Einen.

Bei solch mystischer Frömmigkeit kommt die katholische Kirche mit samt ihrem Kultus und ihrem Dogma nicht zu kurz. Schon den Alexandrinern war das Symbol nicht wertlos. Augustin verbindet die Sehnsucht nach der Ruhe in Gott mit der höchsten Wertschätzung der Kirche und ihrer Gnadenmittel und Ordnungen. Der gottinnigen Seele wird alles Sinnliche zum Zeichen des Ewigen. Die Seele braucht Anregung zur Frömmigkeit, braucht Hilfsmittel und Stufen um sich aufzuschwingen. Die Sakramente müssen benützt werden, Kreuze, Reliquien, Nothelfer sind nützlich. Der Kreuzestod des Erlösers, die Betrachtung seiner Wunden und Schmerzen, seiner Armut und seines niedrigen Lebens, regt das Gefühl mächtig an. Sein Leben muß nachgeahmt werden, damit er in dem Frommen aufs neue geboren werde. Das Dogma mit seinen Geheimnissen, in welche man sich staunend verlieren kann, kommt vortrefflich einer Seligkeit zu

statten, welche im Gefühl des Unendlichen, Erhabenen schwelgt. In die Trinität findet man sich durch den Gedanken der Liebe. Man versenkt sich in das große Mysterium der Vereinigung der Gottheit und Menschheit; auch hier vereinigt sich ja das Unendliche mit dem Endlichen, das Erhabene mit dem Nichtigen. Doch schließlich sind das Alles nur Anregungsmittel der Frömmigkeit. Beim letzten Aufschwung, bei der extatischen Vereinigung der Seele mit Gott fällt das Alles dahin. Gott und die Seele, diese sind allein da und diese sind eins. Der Kultus der Kirche, das Dogma, die historischen Voraussetzungen dieses Seelenaufschwunges kümmern die Seele nicht mehr, welche ihr höchstes Gut ergriffen hat. Die Mittel, welche die Kirche dem Gläubigen darbot, wurden in der Regel benützt und geschätzt. Doch hat es auch solche Mystiker gegeben, die im Gefühl der in Gott gewonnenen Freiheit und Selbständigkeit jene Mittel verachteten und bekämpften[1]).

Darin liegt das Große bei der Mystik, wodurch sie auch der Reformation vorgearbeitet hat, daß in ihr der Mensch frei wird von der Welt, daß er innerlich loskommt von der Kreatur und daß durch sie eine persönliche, individuelle Frömmigkeit in der katholischen Kirche gepflegt worden ist. Aber religiöse Gewißheit vermag sie nicht zu bieten, und dem thätigen, sittlichen Leben ist sie im Prinzip abgewendet. Sie erlaubt eine unendliche Annäherung an Gott. Sie bietet Gefühle, Wärme, Innigkeit, aber keine Sicherheit des Besitzes, keine ruhige Zuversicht auf den gnädigen Gott. So sehr manche Mystiker, in richtigem Gefühl der Gefahr, in welcher sie schweben, auf die sittliche Bethätigung dringen, muß doch das Ziel der Seligkeit, das ihnen vorschwebt, sie immer wieder davon abziehen. Auch die Nachfolge Christi des Thomas von Kempen empfiehlt ein einsames und schweigendes Leben. Die Wertschätzung aller Güter steht unter dem Gedanken, daß Alles, was von der Welt ablöst, dem Guten angehört, was in sie verwickelt, dem Bösen. Der Verkehr mit Menschen wird widerraten. So sehr die Liebe empfohlen wird, soll man sich doch nicht mit der Liebe zu einem besonderen Menschen befassen.

---

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte 1890, III, 378 ff.

Die Gefühle gehen ins Unbestimmte und Abstrakte, sie schweben wie von einem festen Boden abgelöst in der Luft. Das wahre Ziel liegt eben allein in der inneren Einkehr der Seele bei dem Gott, den sie liebt.

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß dieser Begriff der Seligkeit der besonderen Gestaltung der Lehren und des Kultus im katholischen Christentum durchweg zu Grunde liegt. Die Thatsache, daß man sich das Seligkeitsziel so vorstellt, bringt auch diese Gestaltung der Lehre und des Kultus mit sich. In dieser Hinsicht war schon oben davon die Rede, wie die Vorstellung der Väter von der Seligkeit zu genauem Ausdruck kommt im christologischen Dogma. Besteht die Seligkeit in der Aufhebung des Todesverhängnisses, so wird für den Christen die Erlösung dadurch sicher gestellt, daß die ewig lebendige Wesenheit des Vaters in Christus mit menschlicher Natur untrennbar vereinigt worden ist. Oder um in der weniger scharfen Ausdrucksweise der Väter nach Athanasius zu reden, kommt es in der Seligkeit darauf an, daß dem Gläubigen eine unaussprechliche Fülle göttlicher Kräfte und göttlichen Lebens eingeflößt wird, so hat die Christologie vor Allem festzustellen, daß thatsächlich eine solche Fülle göttlichen Lebens in Christus mit der Schwachheit und Nichtigkeit menschlicher Natur sich vereinigt hat. Es kam der griechischen Kirche auf nichts so sehr an als darauf, daß unentwegt festgehalten werde, göttliche Substanz sei in Christus mit der Menschheit eins geworden. Ueber die Art der Einswerdung gab es Differenzen genug. Aber selbst die Gefahr, daß die Menschheit Christi einem bloßen Schein sich näherte, hätte man ertragen können, wenn nur die Wirklichkeit der göttlichen Substanz des Gottmenschen gesichert blieb. Daran haftete das Glaubensinteresse, so lange überhaupt der Glaube an diesen Formeln ein Interesse hatte. Später freilich waren mehr politische als religiöse Interessen ausschlaggebend, insbesondere für die Stellung der abendländischen Kirche. Das christologische Dogma wird, wie die Trinitätslehre, zu einem Uebungsstoff des Scharfsinnes. Die Scholastik verschiebt die beiden Größen, göttliche und menschliche Natur, mit welchen hier gerechnet wird, bald so, bald anders. Der Glaube hat daran

kein Lebensinteresse mehr. Er hatte es nur so lange an der Christologie, als dadurch der Begriff der Seligkeit sicher gestellt wurde, der ihm vorschwebte.

Nicht anders verhält es sich mit dem Gottesbegriff. Die Seligkeit, die in einer im Gefühl genossenen, unsagbaren Fülle göttlichen Lebens erblickt wird, kommt am besten zu ihrer Sache bei der neuplatonischen Fassung des Gottesbegriffes. Darum hat die katholische Kirche nie aufgehört, mit den Ausdrücken der neuplatonischen Mystiker von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi zu reden. Nicht der in Christus uns verständliche Wille des Guten wird geschätzt, sondern das unfaßbare, absolute Sein, von welchem im Grunde gar keine zutreffenden Aussagen können gemacht werden, in dessen unergründliche Tiefe sich aber die verlangende Seele stürzen kann, um darin ruhend zu versinken. Auch Thomas ist in seiner Gotteslehre außer von Aristoteles vornehmlich von der neuplatonischen Philosophie bestimmt. Die erstere leitet ihn an, Gott als oberste Weltursache zu bezeichnen. Die letztere lehrt ihn als vornehmstes Merkmal derselben die schlechthinige Transzendenz namhaft zu machen. Gott ist reine Aktualität. Er ist das mit sich identische Sein. Er ist nicht Subjekt, sondern Substanz. Auch wenn man von seinem Wissen oder seinem Wollen redet, drückt man nur die Identität seines Seins mit sich selbst aus. Es ist klar, daß man diesen Gott, welcher vornehmlich Substanz ist, nur auf dem Wege mystischer Verschmelzung erfassen kann. Absolute Gewißheit, mit ihm eins geworden zu sein, kann man natürlich nicht haben; denn an die unaussprechliche Gefühlserregung kann sich ja immer der Zweifel knüpfen, ob das, was man erfaßt hat, auch wirklich Gott war. Thomas ist sich dieses Zusammenhangs durchaus bewußt. Er sagt selbst[1]: Prinzip und Objekt der Gnade ist Gott selbst, welcher wegen seiner Absolutheit uns unbekannt ist. Darum kann seine Gegenwart oder Abwesenheit mit Gewißheit nicht erkannt werden; und darum kann der Mensch nicht mit Gewißheit beurteilen, ob er in der Gnade stehe oder nicht.

---

[1]) Summa theol. Prima secundae Qu. 112, art. 5.

Mit diesem Gottesbegriff, welcher sich zwar für das unaussprechliche, mystische Empfinden, aber nicht für die Glaubensgewißheit des Christen eignet, harmoniert der Begriff der Offenbarung aufs beste. Auch hier kommt zu Tage, daß die Art, wie das Ziel der Seligkeit aufgefaßt wird, die Wurzel ist, aus der die besondere Ausführung dieser Begriffe sich ergiebt. Ist der höchste Zweck des Menschen in einer Thätigkeit des Intellektes zu suchen, ist sein höchstes Glück die Kontemplation, so ergiebt sich von selbst, daß sich die Offenbarung an die Vernunft richten muß. Ist das höchste Gut der Religion Gotteserkenntnis, so ist die Folgerung unvermeidlich, daß die Offenbarung in der Mitteilung von Wissen besteht und daß die Theologie resp. die Kontemplation ein direktes Mittel zur Seligkeit ist. Andererseits kann man sich von der erstrebten Gotteserkenntnis kein klares Bild machen. Das religiöse Erlebnis ist ein unsagbares. Das göttliche Wesen wird dann sowohl Objekt als Mittel des Erkennens. Gott ist absolute Einfachheit. Vom Zusammentreffen mit ihm kann man keine absolute Gewißheit, keine klare Erfahrung haben. Daraus ergiebt sich, daß die Offenbarung, welche diesen Gott enthüllt, schließlich doch über aller Vernunft liegen muß. Jenes Wissen, welches sie mitteilt, ist übernatürliches Wissen. Die Wahrheit, welche die Offenbarung enthüllt, ist übernatürliche, übervernünftige Wahrheit. Dies auch aus dem Grunde, weil so allein die bleibende Bedeutung der göttlichen Offenbarung kann festgehalten werden. Denn vermöchte die Vernunft von ihren eigenen Prinzipien aus das vorgesteckte Ziel zu erreichen, so könnte die Offenbarung natürlich nur relativen Wert beibehalten. So bleibt es unerläßlich, daß sie über die Vernunft hinausliegt. Es kann hier auch nicht zweifelhaft sein, daß die Offenbarung sich im Grunde im Inneren des Subjekts vollzieht. Denn, wenn Offenbarung der Vorgang ist, in welchem dem Menschen der lebendige Gott nahe kommt, so erfährt der Mystiker diese Nähe Gottes ja eben in der über die Vernunft hinausliegenden, unsagbaren Erregung des Gefühls, welche keine andere Deutung zuläßt, als daß Gott selbst das Subjekt ergriffen habe. Hier zeigt es sich, daß Christus zwar als Voraussetzung der Gottesgemeinschaft kann verstanden werden,

daß er Vorbild sein kann für den Frommen und Anregungsmittel, aber daß es unmöglich ist, im innersten religiösen Erlebnis auf ihn Bezug zu nehmen. Christus ist die Voraussetzung der Einwohnung des Göttlichen im Menschlichen; er hat auch Wahrheiten enthüllt, Gesetze gebracht, die Kirche gegründet; aber da, wo die weltabgezogene Seele mit ihrem Gott zusammentrifft, ist er entbehrlich. Da wirkt Gott unmittelbar auf den Menschengeist, indem jede klare Vorstellung der Seele entschwindet und sie über sich selbst und Alles, was Zeit und Raum erfassen können, erhoben wird. Der entfesselte, religiöse Naturtrieb, welcher sich nach einem außer der Welt und ihren Zusammenhängen seienden, Befriedigung gewährenden Absoluten sehnt, wird selbst zur göttlichen Offenbarung, wenn er glaubt, Gott dadurch gefunden zu haben, daß er zu dem Gedanken an ein All-Eins aufsteigt, von welchem nur zu sagen ist, es könne nicht Welt sein. Die Thatsache, daß dem Christen hier eine Seligkeit vorschwebt, welche nur in unmittelbarem Ergriffensein des Gemüts von einer unerkennbaren Wesenheit genossen werden kann, hat zur Folge, daß die geschichtliche Offenbarung in Christus in den Hintergrund tritt, daß man nicht mehr im Stande ist, die Worte zu verstehen: Niemand kommt zum Vater, denn durch mich; und wer mich siehet, der siehet den Vater.

Mit dem Begriff der Offenbarung harmoniert nun auch der Begriff des Glaubens. Auch er ist von dieser ganzen Grundanschauung getragen. Vermittelt die Offenbarung der Vernunft übernatürliche Wahrheiten, welche dazu dienen sollen, das alles überragende Ziel der visio Dei zu erreichen, so kann der Glaube nichts anderes sein als die Zustimmung zu diesen Wahrheiten. Der Glaube muß zu einem theoretischen Verhalten des Verstandes werden; zu einem Fürwahrhalten der vorgeschriebenen Lehren. Jedoch mit der besonderen Eigentümlichkeit, daß er nicht wie das Wissen selbständig durch Anschauung und Beweis und deutlich in seinen Resultaten ist, sondern daß er unselbständig ist gegen die Autorität der Offenbarung und undeutlich wegen der Uebernatürlichkeit der zu glaubenden Geheimnisse. Eine Unterscheidung von Glauben und Wissen wie die Scholastiker sie genau in dieser Form

vorgetragen haben. In das eigentliche religiöse Erlebnis kann er nicht hineinführen, denn bei diesem hat das gegenständliche Bewußtsein keine Rolle. Der Glaube gehört zu den Akten, welche der Vereinigung mit Gott vorangehen. Die Liebe allein ist geeignet, zur visio Dei zu führen.

Der katholische Begriff der Kirche steht durchaus im Einklang mit diesen Ausführungen. Nicht nur braucht es eine Anstalt, welche die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens weitergiebt und rein erhält, sondern Gott hat die Kirche gestiftet, damit die Vereinigung mit der Gottheit, welche zuerst in Christus stattfand, durch die Hierarchie mit Hilfe ihrer Mysterien dem Einzelnen zugedient werde. Die Kirche als Trägerin der unverfälschten Lehre entspricht der mehr intellektualistisch gerichteten Mystik, die Kirche als Sakramentsanstalt der Gefühlsmystik. Sie ist die Hülle geheimnisvoller Erlösungskräfte, welche durch die Träger des geistlichen Amtes vermittelst der Sakramente dem Einzelnen eingeflößt werden. Stück für Stück wird ihm die Gnade eingegossen. Indem er die geheimnisvollen Sakramente erleidet, wird er erfüllt mit himmlischen Gütern der Gnade, von deren Vorhandensein man zwar mancherlei Anzeichen, aber keine Gewißheit besitzen kann.

Was dabei in der Gegenwart als religiöse Seligkeit genossen wird, kommt hauptsächlich auf Rechnung des Kultus. Der Kultus der katholischen Kirche steht im Dienste ihres Seligkeitszieles. Mehr auf das Gefühl als auf den Willen wird eingewirkt. Das gepredigte Wort tritt zurück. Geheimnisvolle, symbolisch deutbare Zeremonien machen sich breit. Aesthetische Erregung gilt für gleichviel wie sittlich religiöse Erbauung. Die weihrauchgeschwängerte Athmosphäre der in geheimnisvolles Halbdunkel gekleideten Dome erfüllt den Eintretenden mit der Erwartung eines unsagbaren Etwas. Die reichlich zu Hülfe gezogene Musik läßt ihn in ein Sinnen, Ahnen und Empfinden sich verlieren, über welches er sich selbst nicht kann Rechenschaft geben. Die lateinische, vom Laien nicht verstandene Kirchensprache vermehrt die unverstandenen Geheimnisse. Mit den Schauern heiliger Andacht erlebt er in der Messe selber mit, daß das Göttliche

niederkommt ins Irdische, und Kräfte entbunden werden, welche Gott gnädig stimmen. In den Sakramenten werden ihm auf unverständliche Weise Heilmittel zu göttlichem Leben eingeflößt. Beim Kultus des heiligen Herzens Jesu, werden die Empfindungen menschlicher Zärtlichkeit und Sympathie mit dem Erlöser wachgerufen, und der Rosenkranz, wenn er recht gebetet wird, hat den Zweck, den Beter durch die ganze Skala der Empfindungen hindurchzuführen, mit welchen die heilige Jungfrau das Leben, Leiden und die Erhöhung Jesu begleitete. In diesen Erregungen soll die Andacht des Christen, seine Seligkeit im Umgang mit Gott bestehen. Vollends wird das erstrebt bei den geistlichen Exerzitien, wie der Jesuitenorden sie übt und bei welchen schließlich eine Art von extatischem Zustand erreicht werden muß, der als der gesuchte Höhepunkt der Andacht, als das Finden Gottes betrachtet wird.

So dient auch der katholische Kultus dem Seligkeitsziel, welches hier vorschwebt. Es sind Gefühlserregungen, es sind unsagbare innere Erfahrungen, deren Sinn sich nicht anders soll deuten lassen, als daß Gott selbst die Seele berührt habe, welche hier erstrebt werden. Die Gemeinschaft mit Gott ist etwas völlig Unverständliches, jenseits der Welt Liegendes. Darum kann sie innerhalb der sittlichen Verhältnisse nicht genossen werden. Das Ideal wäre das Mönchstum. In diesem ist der Mensch aus den natürlichen Verbindungen herausgehoben und in den Stand gesetzt, ungehindert seinem Frömmigkeitsideal nachzuleben, d. h. so mit Gott zu verkehren, daß er sich von der Welt zurückzieht und sich ganz der frommen Betrachtung göttlicher Geheimnisse überläßt. Vom sittlichen Leben im Dienste des Nächsten hält dieses Ideal im Prinzip zurück. Die Art und Weise wie der katholische Christ sich das Seligkeitsziel im Schauen Gottes vorstellt, nennen wir die mystische Verschmelzung der Seele mit Gott. Sie kennzeichnet sich durch drei Merkmale. Die Berührung mit Gott wird erstrebt durch Zurückziehung von der Welt und vom sittlich aktiven Leben. Sie geschieht nur in einzelnen Momenten. Der Verkehr der Seele mit Gott gehört zu den verhältnismäßig seltenen Ausnahmezuständen. Und endlich läßt sich über den Inhalt der Berührung

mit Gott nichts aussagen; das bewußte Leben geht dabei unter. Die damit beschriebene Mystik ist nichts anderes als der Kern der katholischen Frömmigkeit; und zusammenfassend können wir sagen: Der katholische Christ stellt sich die Gemeinschaft mit Gott, welche das Seligkeitsziel der Religion bildet, vor, als die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, welche durch Loslösung aus dem Zusammenhange der Welt, kraft einer unmittelbar sich vollziehenden Einwirkung Gottes auf den Menschengeist, zur Einigung des endlichen Geistes mit dem All-Einen zu gelangen meint.

III.

Wir haben gesehen, daß Irenäus die Formel aufgestellt hat, welche für die Folgezeit zum Ausdruck brachte, um was es sich in der christlichen Religion handelt. Es handelt sich um Vergottung der menschlichen Natur. Irenäus meinte damit ein geistiges Heilsgut. Aber schon bei ihm ist die Mitteilung göttlichen Wesens ins Magisch-Physische hineingezogen und man muß urteilen, daß, was später unter der Einwirkung des Neuplatonismus daraus wurde, schon von Irenäus angebahnt ist. Am nächsten kommt dem Irenäus noch Ignatius; auch er schätzt Christus als den Anfänger der neuen Menschheit, welcher seiner Gemeinde die Unsterblichkeit gebracht hat. In ihm erscheint göttliches Leben in menschlicher Form. Er ist unser Leben. Sein Fleisch ist ein Heilmittel der Unsterblichkeit. Es ist ein hohes Verdienst von Irenäus, in seiner Formel das Christentum als Religion der Erlösung verständlich gemacht und den Moralismus der Apologeten überwunden zu haben. Sicherlich glaubte er sich in Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament. Aber das darf uns nicht hindern zu fragen, ob er mit der Gabe der Unsterblichkeit, von welcher er redet, nicht etwas anderes verstanden hat als das Neue Testament. Am nächsten kommt ihm wohl noch II Tim 1 10, wo es heißt, Christus habe Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht. Aber sonst müssen wir urteilen, daß das, was das Neue Testament unter ewigem Leben versteht, weit entfernt ist von dem Gedanken des Irenäus an eine halb physisch, halb geistig vorgestellte Vergottung der menschlichen Natur, weit entfernt von der

unsagbaren Verschmelzung der Seele mit Gott in der Kontemplation des Mystikers, welcher endlich in die Tiefe Gottes versinkt.

Allerdings wird ewiges Leben und Gotteserkenntnis einander gleichgesetzt in dem Wort Joh 17 3: Das ist das ewige Leben, daß sie dich den einigen, wahren Gott erkennen und seinen Gesandten, Christus. Aber dabei ist zu bemerken: Erstens ist im Neuen Testament Christus das Prinzip der Gotteserkenntnis. Niemand kennt den Vater, denn der Sohn, und dem es der Sohn will offenbaren[1]). Wer mich sieht, der siehet den der mich gesandt hat[2]). Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn aber hat es uns verkündigt[3]). Niemand hat den Vater gesehen, als der, welcher vom Vater ist, der hat den Vater gesehen[4]). Christus wird genannt der Abglanz von Gottes Herrlichkeit, das Ebenbild seines Wesens, weil in ihm allein der Vater zu erkennen ist. Dies ist nun ein Grundsatz, von dessen Anwendung bei der mystisch orientierten Gotteserkenntnis nicht viel zu hören ist. Allerdings gilt Christus und die in ihm stattgehabte Vereinigung menschlicher und göttlicher Natur als Voraussetzung für das Erlebnis der Schauung Gottes. Das soll gerade das christologische Dogma leisten, daß es diese Voraussetzung sichert, damit es bei uns Menschen auch zu einer solchen Vereinigung kommen könne. Aber mehr leistet es nicht. Der Gläubige hat es hinzunehmen, daß diese Voraussetzung garantiert ist. Soll er nun aber seinerseits zur Schauung Gottes gelangen, so wird er nicht auf Christus, sondern auf Askese und gute Werke, auf Kontemplation, Meditation, Kultus, Sakramente verwiesen. Höchstens kommt es in der mittelalterlichen Mystik so weit, daß die Betrachtung der Armut und Niedrigkeit, der Leiden und Schmerzen des Erlösers das Mitgefühl mit ihm mächtig anregen und so eine gewisse Stufe bilden soll zum eigentlichen Heiligtum der visio Dei. Aber das ist etwas ganz anderes als der neutestamentliche Gedanke, daß Gott allein gefunden wird in seinem Sohne; daß es ein wahres Erkennen Gottes nur giebt, wenn man Christus erkannt hat. Auf dem Wege wissenschaft-

[1]) Matth 11 27. [2]) Ev. Joh 12 45.
[3]) I Joh 1 18. [4]) Ev. Joh 6 46.

licher Beweisführung mag man eine erste Ursache, ein Alles Bewegendes finden; auf dem Weg der Abstraktion ein absolutes Sein, in welchem alle Gegensätze beschlossen sind und zugleich verschwinden; auf dem Wege der Konzentration und Kontemplation mag man eine Realität erfahren, von der man nicht sicher sagen kann, ob es die Tiefen der eigenen Seele, oder die Gegenwart Gottes bedeutet. Aber damit hat man nicht einen Gott gefunden, dem man vertrauen kann, dem man sich hingeben kann, der uns erlöst und ein Vater ist. Erst ein solcher Gott wäre der allein wahre Gott, und dieser wird nur gefunden in seinem Gesandten, Jesus Christus. Wenn wir den, welchen er gesandt hat, betrachten von der Krippe zu Bethlehem bis er am Kreuz hängt auf Golgatha, betrachten in den konkreten Zügen, wie ihn uns die Evangelien schildern, mit seinen Worten und Thaten, — das läßt uns den wahren Gott erkennen

Zweitens zeigt das Neue Testament, daß es zu solcher Gotteserkenntnis nicht kommt ohne eine sittliche Bedingung auf Seiten dessen, der Gott erkennen will. Nur ein sittlich geweckter Mensch wird in Christus den Vater sehen. Christus spricht nur denen, welche reinen Herzens sind, die Möglichkeit zu, Gott zu schauen. Er sagt, die Absicht, Gottes Willen zu thun, müsse vorausgesetzt werden, wenn es zum Innewerden der Wahrheit kommen soll. Das Suchen der eigenen Ehre hindert die Menschen am Glauben[1]). Es braucht ein einfältiges Auge, um recht zu sehen. Der Hebräerbrief sagt: Niemand wird den Herrn sehen ohne Heiligung[2]). Es läßt sich nicht leugnen, daß auch die Mystik diesem Gedanken kräftig Ausdruck verleiht. So wenig sie davon weiß, daß Gott allein in Christus kann erkannt werden, so unermüdlich ist sie, zu wiederholen, nur das Reine könne Gott sehen. Durch Askese, Reinigung, Selbstverleugnung, Kreuzigung des Fleisches, bereitet man sich recht vor zum Schauen Gottes. Allein genau betrachtet, hat dieser Gedanke hier einen anderen Sinn, als im Neuen Testament. Die Mystik meint nicht, daß in der sittlichen Regung, im Gewissen, welches von der Heiligkeit Gottes getroffen ist, in der Ueberwin-

---

[1]) Ev. Joh 5 44.   [2]) 12 14.

dung der Versuchung, welche in der Kraft Gottes möglich wird, in der Knechtung der Selbstsucht unter die von Gott ausströmende Liebe, schon die Berührung mit Gott zu finden sei. Für die Mystik ist das alles nur Vorbereitung, nur Stufe. Aber alle diese Beziehungen, welche in der Richtung nach der Welt verlaufen, verschwinden, wenn es zum Ergreifen Gottes kommt. Dieses Erlebnis wird genossen in Abgezogenheit von der Welt, in der stillen Einkehr der Seele in die Unendlichkeit. Indem die Mystik das sittliche Leben als Stufe zu dem ins Auge gefaßten Zweck benützt, verrät sie, daß in ihr die neutestamentlichen Gedanken noch wirksam sind. Sie hat sich dem christlichen Lebensideal, wie das Neue Testament es zeichnet, nicht völlig entziehen können. Irgendwie und irgendwo muß die Sittlichkeit eine Stelle finden. Aber in der Art, wie sie dies thut, legt sie das Geständnis ab, daß die neuplatonische Philosophie ihr zu stark geworden ist, und daß sie nicht vermocht hat sich auf der Höhe der neutestamentlichen Auffassung des Christentums zu behaupten.

Das Neue Testament betrachtet nicht die Seele an sich als Organ, mit welchem Gott erkannt wird, sondern die sittlich geweckte, sittlich regsame Seele. Das reine Herz ist das Auge, welches Gott schauen kann. Nicht vermittelst des philosophierenden Verstandes, auch nicht auf dem Wege mystischer Kontemplation wird der wirkliche Gott gefunden; der Weg zu ihm führt uns nicht hinweg von der sittlichen Arbeit, die uns in dieser Welt angewiesen ist; sondern allein im Gehorsam gegen seine Gebote, im Thun seines Willens kann Gott gefunden werden. Das Neue Testament läßt uns nirgends im Zweifel darüber, daß Erkenntnis und Verständnis auf religiösem Gebiet die Richtung des Willens auf Gottes Gebot zur Voraussetzung hat, daß jedes Wachstum der Gotteserkenntnis durch Unterwerfung des Willens unter Gottes Willen muß erkauft werden. Nur in dem inneren Zug zum Reich Gottes und zu der darin zu verwirklichenden Gerechtigkeit kann eine Erfahrung von Gottes Güte gemacht werden. Das Zusammentreffen mit Gott kann nicht neben der Hingabe an das Gute, sondern nur in ihr gesucht werden. Das verkennt die Mystik, sie meint zum Erkennen Gottes durch ein Verhalten ge-

langen zu können, welches in keiner notwendigen Verbindung mit dem sittlichen Wollen steht.

Daß die Mystik meinen konnte auf solchem Wege Gott zu finden, hängt mit dem an erster Stelle genannten Mangel zusammen. Sie weiß nichts davon, daß Gott in Christus erkannt wird. Nun aber wird durch nichts in der Welt das Gewissen des Menschen so geweckt, wie durch Christus. Zur Anregung der Kontemplation, zur Erzeugung einer phantasievollen Gefühligkeit ist Christus wenig nütze. Darum kann er nötigenfalls in der Mystik entbehrt werden. Aber zur Weckung des Gewissens ist er viel nütze. Er vermag auf einzigartige Weise den inneren Sinn für die Wahrheit, für das, was recht und unrecht ist, im Menschen zu erschließen. Unter dem Eindruck seiner Worte und seines Charakters muß auch der sittlich schlafende Mensch erwachen. Das Gewissen wird durch sein Wort und seine Persönlichkeit aufgerüttelt. Gott, als die heilige Macht des Guten, tritt in den Gesichtskreis des Menschen, wenn er vor Christus steht. Beides hängt innerlich zusammen, daß Gott nur in Christus erkannt wird, und daß er nur geschaut wird von dem, dessen Auge Licht und dessen Herz rein ist.

Die Bedeutung des sittlichen Handelns beschränkt sich aber nicht darauf, daß es die conditio sine qua non ist, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen; weder in dem Sinne der Mystik, daß diese Stufe muß im Rücken liegen, bevor man zu Gott gelangt, noch in dem Sinne, daß sie zwar die Glaubenserkenntnis einleitet, aber diese inhaltlich nichts damit zu thun hätte. Nein, gerade im sittlichen Verhalten erschließt sich uns der wahre Gehalt der Gotteserkenntnis. Im sittlichen Verhalten wird Gottes Gegenwart erfahren und genossen; und an jeden inneren Zustand, welcher der Beziehung auf das sittlich Gute entbehrt, knüpft sich mit Recht der Zweifel, ob darin ein wirkliches Zusammentreffen mit Gott könne gefunden werden. Dieses Kennzeichen wahrhafter Erkenntnis Gottes will auch der erste Brief Johannes überall angewendet wissen. Nach ihm ist die Offenbarung Gottes geschehen, um die Menschen zur beseligenden Erkenntnis Gottes zu führen. Diese aber ruft Liebe zu Gott und den Brüdern hervor,

äußert sich überhaupt notwendig in der Erfüllung seiner Gebote. Die wahre Gotteserkenntnis will Johannes durchaus an der sittlichen Wirkung im praktischen Leben erkennen. An dem merken wir, daß wir ihn kennen, so wir seine Gebote halten [1]). Wer sündigt, der hat ihn nicht gesehen, noch erkannt [2]). Wer nicht lieb hat, der kennet Gott nicht [3]). Jedes Erkennen Gottes, welches das sittliche Verhalten nicht bestimmt, ist eine Lüge. Das kann nur dann der Fall sein, wenn im sittlichen Verhalten selbst das lebendige Ergreifen des höchsten Erkenntnisobjektes stattfindet.

Das Erkennen Gottes setzt nach dem Neuen Testament ein Erkanntwerden von Gott voraus. Das Erkennen ist ein solches Ergreifen des Objektes, welches ein Ergriffenwerden davon im innersten Wesen voraussetzt. Unser Erkennen Gottes ist nur die Antwort darauf, daß Gott uns erkannt hat. Unsere Liebe zu ihm kann nichts anderes als Gegenliebe sein. Unser Erkennen Gottes ist jetzt noch Stückwerk. Das Erkennen Gottes aber ist vollkommen. Das Ziel für unser Erkennen kann nur sein, daß wir so erkennen, wie wir jetzt erkannt werden; daß wir Gottes Wesen und Gemeinschaft so ganz in uns aufgenommen haben, wie Gott jetzt schon mit seiner Liebe von uns Besitz ergriffen hat.

Das Erkennen Gottes kommt nur so zu Stand, daß Gott sich uns zu erkennen giebt, d. h. durch Offenbarung. Es ist in jedem Fall ein Nehmen und nicht ein Geben. In Christus hat er sich geoffenbart. Wenn wir Christus betrachten, kommen wir ins Klare über sein Ziel und erkennen, daß dies nichts Anderes ist, als Gottes Ziel. Wir sehen, daß er gekommen ist, die Seelen der Menschen zu retten; daß er sein Leben verzehrt für die Armen und Elenden; daß er mit grenzenloser Liebe Alle, selbst seine Feinde umfaßt, um sie der Vollendung ihres Wesens entgegenzuführen. Wir sehen bei ihm, daß dies Alles darauf abzielt, die Menschen zu Gliedern eines Reiches der Liebe zu machen. In diesem sollen sie in vollkommener Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit leben. Indem wir das erkennen, und im Gewissen dieses Ziel als das höchste Ziel und das Verhalten Jesu als die höchste Norm aner-

---

1) I Joh 2 4. 2) I Joh 3 6.
3) I Joh 4 8.

kennen, erkennen wir das Wesen Gottes, der die Liebe ist und es in der Welt auf dieses Ziel abgesehen hat. Solches Betrachten Christi schärft das Gewissen und läßt uns Gott als eine in unser Inneres eingreifende, richtende Wirklichkeit erkennen. Es hat bei uns dieselbe Wirkung wie bei den ersten Jüngern, die von ihm durch Wort und Blick beschämt wurden, und je besser sie ihn kennen lernten, um so völliger ihrer Unfertigkeit und Unwürdigkeit inne wurden. Es läßt uns die heilige Majestät Gottes erkennen, dessen Wille das absolut Seinsollende, das Gute ist. Aber wenn wir Christus ansehen, sehen wir in ihm auch der Sünder und Zöllner Freund. Seine Liebe zu den Sündern überwindet das Mißtrauen gegen ihn und weckt das Vertrauen, welches sich hingiebt an ihn und seine Sache. Wer sich durch ihn im Gewissen gerichtet weiß; kann auch durch ihn Vergebung der Schuld empfangen. Darin, daß Christus sich so schuldbeladener Kreaturen wie wir sind annimmt, darin, daß durch ihn ein Verlangen nach wahrhaftigem Leben in ihnen geweckt und ihre Verzagtheit in Vertrauen und Zuversicht umgewandelt wird, durchschauen wir Gottes Vaterherz, so wie es gegen uns gesinnt ist. Die in Christus geschichtlich offenbare gnädige Gesinnung Gottes gegen Sünder schafft in uns etwas Neues und bringt uns eine lebendige Erfahrung von der auf uns wirkenden Liebe Gottes. Die Offenbarung öffnet uns das innere Auge, mit welchem wir Gott schauen können. Und dies Auge ist nichts anderes als der Glaube. Wenn Gott durch die Kundgebung seines gnädigen Willens in Christus unser Vertrauen zu ihm geweckt hat, so wird er vermittelst dieses Vertrauens erkannt und erfahren als unser Vater in Christus. Gott überzeugt uns in Christus von seiner Liebe zu uns und so eröffnet er uns das Verständnis für sein wahres Wesen. In den Erfahrungen, die er an Christus macht, fühlt sich der Mensch unter der Einwirkung einer Macht, die sich als die heilige Macht des Guten, als Gnade, als liebender Vater enthüllt. Gott wird so sichtbar, daß er uns dadurch zugleich innerlich ergreift, uns wohlthut und zu neuen Kreaturen macht. Er läßt uns empfinden, daß er uns trotz unseren Verschuldungen annimmt. Durch seine Vergebung nimmt er uns völlig gefangen.

In dem freudigen Gefühl von seiner Barmherzigkeit völlig abhängig, aber auch darin geborgen zu sein, wird in uns eine Seligkeit begründet, welche inhaltsvoller und reicher ist, als das mystische Verschmelzen der Seele mit Gott. Es wird in uns eine Zuversicht begründet, welche nicht in Gefühlen, sondern in Thatsachen ihren festen Grund hat. Es wird in uns eine Ruhe seliger Gewißheit geschaffen, die sich in klaren Aussagen des Glaubens aussprechen läßt, wie sie der Mystiker nie erreicht. So vermittelt uns Christus die Erkenntnis Gottes, indem wir in ihm eine auf uns zur Seligkeit einwirkende Macht als Wirklichkeit erfahren. An dem, was uns Gott in Christus zu lieb gethan hat, können wir ihn erkennen in seinem wahren Wesen. Die Verheißung, welche der Prophet Jeremia[1]) für den neuen Bund in Aussicht nimmt, wird Wahrheit, daß Alle, Klein und Groß, Gott kennen werden daran, daß er ihnen ihre Missethat vergiebt und ihrer Sünde nicht mehr gedenkt.

Aber nicht allein in der Gewißheit der Sündenvergebung ist uns ein Blick in das Herz Gottes geschenkt. Das Vertrauen auf seine Liebe bezieht sich nicht nur auf die Welt der Sünde, die hinter uns liegt, sondern auch auf die Welt der Sünde und des Elendes, die vor uns und um uns liegt. Die Gewißheit, begnadigt zu sein, ist eine neue Kraft. Das Bewußtsein, ihm anzugehören, macht, daß wir uns von seinem Geiste leiten lassen und in der Liebe bleiben. Wir haben in ihm Anteil an einem Leben, welches uns über diese Welt hinaushebt. In der Hingabe an ihn finden wir die Kraft zu innerem Sieg über Versuchung, Leiden und Tod. Die Seligkeit der Einheit mit Gott wird erfahren und genossen in jeder Lebenslage, in welcher uns das Vertrauen auf die Liebe Gottes aufrecht hält und stärkt. Die rechte Gotteserkenntnis ist Ueberwindung der Welt in der Kraft des Glaubens. Wenn uns das Vertrauen auf seine Hilfe in der Not des Lebens stärkt, wenn der Glaube uns Kraft verleiht die über uns hereinbrechende Trübsal zu ertragen, und uns befähigt uns an seiner Gnade genügen zu lassen, wenn wir sprechen können:

---

[1]) Kap. 31, 34.

Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde, wenn wir auch bei Sturm und Ungewitter uns unter seinem Schutz wissen, und Friede und Freude im heiligen Geist uns erfüllen, wenn seine Kraft uns hindurchträgt durch den Lauf scheinbar sinnloser Lebensereignisse, welche uns zerstören, was uns lieb und teuer ist, — das heißt Gott schauen. Christus hat seinen Jüngern von Berge versetzendem Glauben geredet; in ihm liegt für sie die Seligkeit, die er ihnen hienieden schon zugedacht hat. Dies ist ein Schmecken und Sehen, wie freundlich der Herr ist; dies ist die Freude an Gott, welche unsere Stärke ist. Dies ist die dankbare Empfindung seiner schirmenden und erbarmenden Macht, mit der er uns umgiebt. Auf diese Weise kann der Christ sein Kreuz lieben lernen, weil jede Trübsal ihn in den Verkehr mit Gott hineintreibt und die Kraft des Glaubens wach ruft. So liegt in den Lebenserfahrungen, die wir durchmachen, eine Erziehung zur seligen Erkenntnis Gottes. Die Versuchungen, welche uns begegnen, sind geeignet, uns die Kraft verständlich zu machen, mit welcher er die Seinen auch durch gefährliche Umstände hindurchbringen kann, ohne daß sie Schaden nehmen an der Seele.

Wenn der Mensch geboren wird, hängt ein Schleier vor seinen Augen, der ihm Gott verhüllt. So oft aber der Geist Herr wird über das Fleisch, giebt es einen Riß in diesen Schleier und wir erkennen Gott besser. Jede schmerzliche Erfahrung und Prüfung macht einen weiteren Riß in die Hülle und der Mensch sieht, was er zuvor nur als toten Buchstaben geglaubt hat. Im Tode reißt der Schleier vollends und ein völligeres Schauen Gottes als es hier der Fall war kann beginnen. Nicht nur die Schwierigkeiten des eigenen Lebens, auch die der Umgebung, auch die der Welt können, wenn sie vom Glauben überwunden werden, das selige Schauen Gottes ermöglichen. Eine solche Schwierigkeit fand Paulus darin vor, daß das Evangelium von den Juden verworfen ward und bei den Heiden so überraschend Boden fand. Aber im Glauben hat er diese schmerzliche Erfahrung überwunden und sie so zu deuten vermocht, daß durch den Fall der Juden den Heiden das Heil widerfahren sollte und durch die Fülle der

Heiden, die eingeht, Israel angereizt werden sollte, ihnen nachzufolgen im Glauben. Diese Ueberwindung der Schwierigkeit in der Kraft des Glaubens verleiht ihm einen Blick in die Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, vor der er anbetend stille stehen kann. Und an anderen Stellen schlägt bei Paulus die Erkenntnis des zu allen Menschen hindurchgedrungenen Verderbens, der allbeherrschenden Sündenmacht, des Sehnens und Harrens der gesammten Kreatur nach Freiheit, kraft seines Glaubens um in ein Schauen der allumfassenden Liebe Gottes. Es entlockt ihm eine Lobpreisung dessen, der Alles beschlossen hat unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme, der die Kreatur befreien wird vom Dienste des vergänglichen Wesens, der Sünde und Tod besiegen wird um zuletzt Alles in Allem zu sein. Er ahnt eine zur Einheit zusammenklingende Harmonie aller Differenzen, ein die Seligkeit und Freude der gesamten Schöpfung einschließendes Ziel der allumfassenden Liebe, über welchem er die Herrlichleit Gottes staunend anbeten muß. So wird uns durch die fortschreitende Lebenserfahrung und durch das Hereinziehen des gesamten Weltlaufs in unsere gläubige Betrachtung ein Fortschritt in der Erkenntnis Gottes eröffnet, welcher immer nur darin bestehen kann, daß wir die Liebe des Vaters mächtiger erfahren und anbetend bewundern.

Diese Seligkeit, welche in dem in jeder Lebenslage bethätigten Glauben an die Vorsehung und Liebe Gottes liegt, ist der mystischen Seligkeit völlig entgegengesetzt. Sie ist eine Erhebung zu Gott, welche die Verwerthung dessen, was wir in der Welt erfahren, nicht flieht, sondern einschließt. Sie ist ein Schauen Gottes, welches durch die Widerfahrnisse des Lebens nicht gestört, sondern direkt hervorgerufen wird. Indem wir die Lebenslagen, in welche Gott uns bringt, in Demut und Geduld annehmen, und im Glauben als eine Förderung unseres wahren Lebens verstehen lernen, verkehren wir im täglichen Leben mit Gott. Wir haben dann nicht nötig, die Welt zu fliehen, um eine Erfahrung seiner beseligenden Gemeinschaft zu machen.

Dieselbe Kraft des Glaubens, welche die Ueberwindung der Not und Schwierigkeit der Welt erfordert, erfordert aber die sitt-

liche Thätigkeit des Christen in der Welt. Dieselbe Offenbarung in Christus, welche den Menschen von der Liebe Gottes überzeugt, sodaß er in der Trübsal Gottes Wege zu erkennen vermag, macht ihn stark, ein Mitarbeiter Christi zu werden in der sittlichen Thätigkeit für das Reich Gottes. Die sittliche Thätigkeit ist für den Christen nicht minder die Situation, in welcher er mit dem lebendigen Gott zusammentreffen kann. Indem uns Christus das Reich Gottes als unsere Aufgabe hinstellt, und fordert, daß unser ganzes Trachten darauf müsse gerichtet sein, kann er uns nicht von Gott abziehen wollen, sondern gerade in der Thätigkeit dafür müssen wir die väterliche Herrschaft Gottes erleben können. In der Erfüllung des göttlichen Willens muß die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott sich finden lassen. Für Christus selbst schloß die Erfüllung des Willens seines Vaters die höchste Befriedigung ein, es war für ihn Speise und Trank[1]). Das Halten der Gebote bewahrt seine Jünger ebenso in seiner Liebe, wie es ihm das Bleiben in des Vaters Liebe bringt[2]). Gottes in Christus offenbare gnädige Gesinnung erweckt uns zum Vertrauen auf ihn und verleiht uns damit die innere Freiheit von der Selbstsucht loszukommen und dem Sittlichguten uns zu unterwerfen. So lange der Mensch sein Lebensziel nicht geborgen weiß in Gott, kann er das Gesetz nicht lieben, weil er fürchten muß, dadurch beeinträchtigt zu werden. Weiß er sich aber im Glauben unter Gottes Hut und Herrschaft, dann hat er nicht mehr die selbstische Sorge, das Seine könnte ihm verkümmert werden. Er hat in Gott ein Wesen gefunden, welches ihm nichts nimmt, sondern nur giebt. Ist er im Glauben mit einem solchen Wesen verbunden, so wird ihm auch die Unterwerfung unter das Sittlichgute möglich, welches dem selbstischen Trieb zuwider geht. Nur der Mensch, der selig ist in Gott, kann die rechte Freude an der Erfüllung von Gottes Gesetz haben. Es ist nichts Anderes, als die Selbstsucht, welche uns an der Liebe zum Nächsten hindert. Weil wir fürchten, für unsere Person zu kurz zu kommen, beeinträchtigen wir den Andern. Wenn wir aber im Glauben die Kindschaft

---

[1]) Ev. Joh 4 34.

[2]) Ev. Joh 15 10.

Gottes empfangen haben, welche unerschöpfliche Tiefen der Herrlichkeit in sich trägt, dann sind wir innerlich frei und freudig bereit, dem Nächsten zu dienen. Die Sorge um unser Teil quält uns nicht mehr, darum können wir dem Nächsten auch das Seine geben. Weil wir bei Christus Ruhe finden für die Seele, wird uns sein Joch sanft und seine Last leicht.

Nicht als ob der selbstische Trieb ausgerottet würde. Aber indem wir in der sittlichen Thätigkeit die Kraft Gottes erfahren, welche uns die Selbstsucht überwinden läßt, erleben wir gerade die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott. Nichts läßt den Christen auf stärkere Weise die gegenwärtige Kraft Gottes erfahren, als wenn ihm sein Gott über die selbstische Engherzigkeit seines Wesens hinüberhilft, die ihn angesichts einer sittlichen Aufgabe beschleicht. Wenn sich der Mensch seiner Aufgabe entzieht, kann er sich einbilden, mit Gott zu verkehren, aber er erlebt nicht Gottes Hilfe und Kraft. Das Gebot der Nächstenliebe kann ihm darüber hinweghelfen. Zur Ueberwindung seines selbstischen Triebes wird er hier die Kraft Gottes nötig haben. Im Glauben wird er Herr über die Versuchung zur Selbstsucht, welche in dieser Lage verborgen ist, erfährt die Hilfe Gottes und fühlt sich getragen von dem freudigen Gefühl, das Gute gethan zu haben. Wer über seine Selbstsucht Herr geworden ist, erlebt den Verkehr mit Gott in innerer Erhobenheit und Kraft. Der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz trägt einen unerschöpflichen Reichtum in sich. Das Gefühl göttlichen Wohlgefallens umschwebt den, der Gottes Willen thut. Die Unterwerfung unter das sittliche Gesetz eröffnet uns einen tiefen Blick in die alles überwindende Kraft und Freundlichkeit Gottes. Wir erleben darin, daß die sittliche Aufgabe, welche unserem Naturtrieb zuwider ist, unser eigenes, freudiges Wollen werden kann und von Gott zu unserer Seligkeit verwertet wird.

Von hier aus wird das Seligkeitsziel der christlichen Religion verständlich. Das Ziel jeder formal vollendeten Religion ist Teilnahme am göttlichen Leben, ist Vergöttlichung. Was die Mystik darunter versteht, haben wir gesehen; was das Christentum damit meint, kann uns in diesem Zusammenhang klar werden. Für den Christen kann Vergöttlichung nichts anderes bedeuten, als sittliche

Vervollkommnung. Für die Mystik besteht das Wesen Gottes in seinem absoluten Sein, in seiner Unendlichkeit; und die Seligkeit besteht darin, die Tiefen des Absoluten nachzuempfinden. Für den Christen ist das Wesen Gottes seine sittliche Vollkommenheit; und das Ziel der Seligkeit besteht darin, vollkommen zu sein, gleich wie der himmlische Vater vollkommen ist. Der erste Brief des Johannes bezeichnet Gottes Wesenheit zutreffend als Liebe. Denn die Liebe ist das hauptsächlichste Merkmal sittlicher Vollendung. Je mehr der Christ dieser entgegenwächst, umsomehr wird sein Wesen vergöttlicht. Das Leben der Gottheit ist ewiges Leben, ewiges Leben ist sittlich vollendete Persönlichkeit. Indem uns Christus dazu aufruft, seine Nachfolger zu werden, führt er uns der Vergöttlichung entgegen. Indem uns das Neue Testament als Ziel vorhält in das Bild Christi verklärt zu werden, indem es uns die Verähnlichung mit ihm als das Ziel der Persönlichkeit vor Augen stellt, läßt es uns in der sittlichen Vollendung die Seligkeit ahnen, welche für uns bestimmt ist. Was wir in der Zukunft als Kinder Gottes sein werden, ist noch nicht offenbar; aber wir wissen, daß es in nichts Anderem bestehen kann, als daß wir Gott gleich sein werden in sittlicher Vollkommenheit. Darin wird das wahre Schauen Gottes liegen. Eine andere Art von Vergottung menschlicher Natur kennt das Christentum nicht. Denn das Gewissen weiß nichts davon, daß es etwas höheres giebt als das Sittlichgute. Darum kann die Göttlichkeit in nichts Anderem bestehen als in sittlicher Vollendung. Die wahre Seligkeit der Kinder Gottes besteht wie diejenige der Engel in nichts Anderem, als daß von ihnen Gottes Wille auf Erden geschieht, wie von jenen im Himmel. Das letzte Ziel Gottes kann nichts Anderes sein, als eine Gemeinschaft sittlich vollendeter Geister, welche die göttliche Vollkommenheit abspiegeln und in solcher Vollkommenheit die Seligkeit genießen, welche den Bürgern des Himmelreichs beschieden ist.

Wir sind gewohnt zu hören, daß die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott in Nichts so faßbar sei wie im Gebet. Das ist auch richtig, sofern nämlich diejenigen inneren Erlebnisse, die wir bisher geschildert haben, das Wesen des Gebetes ausmachen.

Das rechte christliche Gebet kann sicherlich nichts Anderes sein als ein Empfangen von Gott. Es muß wurzeln in der Kundgebung der Freundlichkeit Gottes in Christus. Es muß ein Gebet des Glaubens sein, und der Glaube wird entzündet durch die Wohlthat Gottes in Christus. Es ruht in erster Linie auf dankbarer Anerkennung der Liebe Gottes, die uns vor all unserem Suchen entgegengekommen ist und uns zu seinen Kindern gemacht hat. Nur da ist Seligkeit im Gebetsumgang mit Gott, wo der Mensch der Sündenvergebung und Erlösung froh wird, weil er in Christus dem Vater ins Herz geschaut hat. Es ist wahr, daß der rechte Glaube, der in der Ueberwindung der Welt und der Selbstsucht die Kraft Gottes erfährt, im Gebet sich äußern muß. Aber sicherlich ist auch ein Gebet, welches nicht Bethätigung solchen Glaubens ist, nicht Gemeinschaft mit dem Vater unsers Herrn Jesu Christi. Das mystische Versunkensein in das All-Eine mag Gebet genannt werden, es mag dem Beter eine Fülle unaussprechlicher Seligkeit eintragen, aber es ist nicht das Gebet eines Bürgers des Himmelreichs. Das Gebet des Christen reißt sich nicht los von allen konkreten Verhältnissen und Aufgaben, sondern es läßt ihn unter der drückenden Lage der Welt, in der sittlichen Aufgabe des Lebens die Hilfe seines Gottes suchen und erfahren. Die Not der Welt ist es gerade, welche ihm Gelegenheit giebt, im Gebete Gott zu erkennen und seine dunklen aber heiligen Wege zu ahnen. Die Trübsal treibt ihn zum Gebet und läßt ihn die Erfahrung machen, daß sie, statt ihn von Gott zu scheiden, dazu dienen muß, des Friedens sich bewußt zu werden, den er in Christo Jesu hat, den keine Welt ihm rauben kann. Im Gebet wird der stürmische Wunsch nach Wohlsein zur Ruhe gebracht in dem Vertrauen auf den, der weiß, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten. Im christlichen Gebet wird der Wunsch, Gottes Hilfe zu erfahren, eins mit der gläubigen Ergebung in Gottes Willen. Die Seligkeit des Schauens Gottes liegt darin, daß wir im Gebet dem Vater begegnen, von dem wir wissen, daß er ein Herz für uns hat und Alles wohl machen wird. Wie die gläubige Ueberwindung der Welt, so wird auch die Ueberwindung der Selbstsucht zum Gebet. Die konkrete Lage, in der wir uns be-

finden, treibt uns zum Gebet. Feindselige Menschen, die uns hassen und verfolgen, erschweren uns die Nächstenliebe und machen den Trieb rege, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Wenn wir für sie bitten, hilft uns der lebendige Gott die Selbstsucht überwinden, ihnen zu vergeben, sie zu segnen und der überfließenden Liebe, die wir in ihm haben, froh werden. Gefahren und Schwierigkeiten stehen uns entgegen, in dem Beruf zu wirken für die Gerechtigkeit und das Reich Gottes. Das Gebet des Glaubens läßt uns von der Furcht frei werden und mit Mut unsere Pflicht thun. Gott erhört uns, indem wir ihn erfahren als den, der Macht hat über alle Schwierigkeiten der Welt, in welchem wir das ewige Leben haben, selbst wenn es uns das irdische Leben kosten sollte. Das Gebet ist eine notwendige Form, in welcher wir die Seligkeit des Verkehrs mit Gott inne werden und seine Herrlichkeit schauen. Denn Gott schauen heißt nichts Anderes als seine Liebe in Christus, und seine Kraft in der Ueberwindung der Welt zu einem neuen inwendigen Leben erfahren [1]).

Wenn vom Schauen Gottes die Rede ist, denken wir in der Regel an das Schauen im Jenseits, an das Schauen von

[1]) Vgl. hierzu Spurgeons Darstellung der Seligkeit eines Christenmenschen in „Nach der Verheißung“ Hamburg 1888, deutsch; S. 128 f. „Der Himmel wird zum großen Teil in Heiligkeit bestehen; und es ist klar, daß der Heilige Geist, soweit er uns hienieden heilig macht, die Anfänge des Himmels uns einpflanzt. Der Himmel ist Sieg; und jedesmal, wenn wir die Sünde, den Satan, die Welt und das Fleisch überwinden, haben wir einen Vorschmack des unvergänglichen Triumphes, der die Palmen im neuen Jerusalem wehen läßt. Der Himmel ist ein endloser Sabbat; und wie können wir bessere Vorgefühle der vollkommenen Ruhe haben, als in der Freude und dem Frieden, die durch den Heiligen Geist in uns ausgegossen werden? ... Aehnlichkeit mit ihm (Christo) in der Liebe zu Gott und Menschen machen auch einen großen Teil unserer Vollendung vor dem Throne aus, und diese wirkt der Geist der Heiligkeit von Tag zu Tag in uns. Rein im Herzen sein, so daß wir Gott schauen, sicher gegründet in unserm Charakter, so daß wir fest in Gerechtigkeit stehen, stark im Guten, so daß wir alles Böse überwinden, und von Selbstsucht gereinigt sein, so daß wir unser alles in Gott finden; gehört dies nicht, wenn es vollkommen ist, zu den wesentlichen Gütern der himmlischen Seligkeit? und wird es uns nicht schon jetzt verliehen durch den Geist der Herrlichkeit und der Macht, der auf uns ruhet? So ist es.

Angesicht zu Angesicht. Aber das Schauen Gottes im Jenseits kann nicht anderer Art sein, als das Schauen hienieden. Es ist nur die Erfüllung und Vollendung unseres Schauens in der Gegenwart. Hier schon schauen wir den wahren Gott von Angesicht in Jesu Christo, indem wir seine Liebe und Kraft erfahren. Gewiß ist unser Erkennen hienieden Stückwerk, aber es ist ein Erkennen der Wirklichkeit, ein Erkennen, von welchem schon jetzt gilt: was kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben. Das Leben in der Herrlichkeit ist nur die Fortsetzung und Folge des Lebens in der Gnade. Der Geist Gottes, den wir hier empfangen, ist das Angeld und Pfand der zukünftigen Herrlichkeit. Im Glauben durch Christus sehen wir hier Gott, im Glauben durch Christus werden wir ihn dort noch besser sehen. Von Angesicht zu Angesicht werden wir ihn dort sehen, nicht nur stückweise, sondern so wie wir von ihm erkannt sind. Das Schauen Gottes im Jenseits ist die Vollendung dessen, was wir hier schon geahnt, gefühlt und geglaubt haben. Wenn wir das Schauen Gottes in der anderen Welt beschreiben wollen, sind es Bilder, aber es sind Worte des Glaubens. Und der wahre Christ weiß gottlob mehr zu glauben und zu erwarten als der Mystiker. Auch dieser erwartet im Jenseits das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht; aber er meint damit, daß Gottes Wesen alsdann sowohl Gegenstand als Form seiner Erkenntnis werde. Das ist Alles, was er sagen kann. Der evangelische Christ dagegen kann das selige Schauen Gottes beschreiben als die Fortsetzung dessen, was er hier schon von Gottes Liebe und Kraft erfahren hat. Er erwartet also eine völligere Erkenntnis der Liebe Gottes in Christo Jesu. Hier hängt uns der irdische Sinn noch an. Die sichtbare Welt ist so furchtbare Wirklichkeit, die unsichtbare Welt ist uns so fern und nebelhaft. In Schwachheit sprechen wir hier mit dem Apostel: Was sichtbar ist, das ist zeitlich, was unsichtbar ist, das ist ewig. In Kraft werden wir dort dessen inne werden. Dort sind die Vorhänge von der Ewigkeit hinweggezogen. Dort ist der Glaube kein tägliches Ringen mehr. Wir werden Gottes inne auf eine Weise, die Alles, was hier Wirklichkeit genannt wird,

übertrifft. Wir erkennen seine Liebe und Heiligkeit völliger. Wir freuen uns, daß wir seine Kinder heißen dürfen. Der Preis dieser Liebe wird ein Lobgesang, wird Anbetung seiner Herrlichkeit. Wir durchschauen die verborgenen Wege der Vorsehung Gottes. Vieles in unserem Leben und im Leben der Welt ist uns jetzt dunkel, es stört uns, wir können es nicht reimen mit Gottes Ziel und Zweck. Wir wissen im Glauben, daß es eine Lösung giebt. Wir glauben, daß Gottes Wege einheitlich sind, daß Alles in Harmonie mit einander steht, daß Gott ein Baumeister ist, dessen Werke aus einem Guß sind. Dieser Glaube, der in der Gewißheit der Liebe Gottes Ruhe findet, ist hier unsere Seligkeit. Diese Zuversicht, daß nichts uns von ihm scheiden kann, ist unser Trost. Aber diese Seligkeit wird vollendet werden. Dort wird das Warum und Wozu beantwortet werden, unser Ahnen wird zum Schauen. Wir werden die Tiefe seiner Weisheit und die Großartigkeit seiner Wege bewundernd, in Lob und Preis des großen Gottes ausbrechen. Dort wird keine Trübsal und keine Not mehr den Glauben in Dunkelheit und Verzagtheit stürzen. Dort wird keine Thräne mehr sein, noch Leid, noch Geschrei. Es ist eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. In Zuversicht und Gewißheit werden wir an Gott hängen. Wir werden uns freuen und fröhlich sein in dem Herrn. Friede ist ausgegossen über den neuen Himmel und die neue Erde.

Wir können hier der Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott nicht teilhaft sein, ohne daß wir thätig sind für sein Reich. Im sittlichen Kampf, der auf die Aufrichtung des Reiches Gottes gerichtet ist, erfahren wir Gottes erlösende Kraft. Die Seligkeit des Jenseits können wir in Gedanken nicht trennen von einer Aufgabe, die uns auch dort gegeben sein wird. In der Bethätigung der Kräfte für Gott liegt Seligkeit. Wenn die Schrift davon redet, daß wir Könige und Priester sein werden im Reiche Gottes, deutet sie damit wohl auf eine Thätigkeit zur Ehre Gottes. Und Christus läßt den König sagen: Du bist über Wenigem getreu gewesen, ich will dich über viel setzen. Diese Thätigkeit wird durch keine Selbstsucht mehr gehemmt. Der Himmel liegt in der Erlösung von der Macht der Sünde. Größere Heiligkeit bedeutet

größere Seligkeit. Die unordentlichen Naturtriebe dürfen keine Schranke mehr aufrichten zwischen Gott und uns. Das böse Gewissen ist verschwunden. Die Erinnerung an begangene Sünden vermehrt die Seligkeit in der Erkenntnis der großen Gnade Gottes. Der Himmel ist Sieg, der durch keine Versuchung und keine Probe mehr in Frage gestellt wird. Die Palmen in den Händen der Himmelsbürger bedeuten Sieg über Sünde, Welt und Fleisch. Wo keine Selbstsucht mehr sich regt, muß der Verkehr der vollendeten Geister eine Fülle von Seligkeit einschließen. Nur das völlig gereinigte Herz genießt die Liebe in ihrer wahren Fülle. Ein Ausblick auf Reichtümer persönlichen Lebens eröffnet sich hier in dem Zusammentreffen der einst räumlich und zeitlich getrennten Kinder Gottes, die jetzt im Reiche der Liebe sich finden.

Die katholische Kirche sieht mit Recht im Schauen Gottes das Seligkeitsziel, welchem die christliche Religion ihre Bekenner entgegenführt. Aber sie versteht unter dem Schauen Gottes das mystische Verschmelzen der Seele mit Gott. Dies bewirkt nichts anderes als eine Verkehrung und Verderbnis der Religion und der Sittlichkeit. Indem nach ihrer Auffassung das höchste Ziel, dem der Christ nachzutrachten hat, ein übersittliches ist, wird er in der Verfolgung seiner sittlichen Lebensaufgabe gehemmt. Er wird angewiesen, in der Einsamkeit die seligen Gefühlserregungen mystischen Verkehrs mit Gott zu genießen, und begreift nicht, daß die Erfüllung seiner ordentlichen Pflichten im Stande ist, ihn fortwährend die Leben schaffende Kraft Gottes erfahren zu lassen. Der Mystiker muß sich unter der Begegnung mit Gott etwas vorstellen, was mit dem sittlichen Leben nichts zu thun hat. Er wird zu dem Gedanken genötigt, daß es etwas Höheres giebt als das Sittlichgute. Dies Höhere wird allein in der mystischen Erhebung der Seele gefunden. Die Aufgabe, welche dem Christen mit dem Reiche Gottes gestellt ist, sieht der katholische Christ nicht im Trachten nach der Gerechtigkeit. Er richtet sich vielmehr nach dem Satz Taulers, der das evangelische Wort „Das Reich Gottes ist in euch“ [1]) dahin gedeutet hat: Das Reich Gottes sei die Ver-

[1]) Luk 17 21.

einigung der Seele mit Gott, welche der Mystiker in seinem Inneren in der gänzlichen inneren Hingabe an Gott erlebt. Dem unverdorbenen Gewissen steht fest, daß nichts einen unbedingten Anspruch auf Unterwerfung hat als das Sittlichgute. Die Mystik belehrt eines anderen. Sie stellt dem Volk den Mönch, der von der Welt losgelöst, lediglich der Uebung seiner Religion leben kann, als das Ideal hin. Sie sieht in der Uebernahme der Mönchsgelübde, welche auf Gehorsam, Armut und Keuschheit lauten, die erstrebenswerte Vollkommenheit. Durch diese Ratschläge — denn geboten werden können sie nicht jedermann — wird allerdings der Mensch aus der natürlichen Verbindung mit der Gesellschaft herausgehoben und in den Stand gesetzt, einem vermeintlich übersittlichen Lebensideal nachzuhängen. Dadurch wird aber auch die Religion des Volkes als eine solche zweiter Ordnung gekennzeichnet, weil das Volk sich den Forderungen des praktischen Lebens nicht entziehen kann. Dadurch wird das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit abgeschwächt, denn es erkennt zwar das mönchische Leben als vollkommenes Christentum an, meint aber für sich selbst, ohne Sünde auf diese Vollkommenheit verzichten zu dürfen. Aber nach dem Wort Christi soll sein Jünger nicht mehr und nicht weniger erstreben als die Vollkommenheit. Weniger zu wollen als das Höchste, ist ein Abfall vom Höchsten. Wird die Vollkommenheit in den vereinzelten Andachtsübungen der Frommen erblickt und ist es dem im Leben stehenden Christen nicht möglich, sich ihnen zu widmen, so wird durch den Verzicht darauf das Gefühl für den unbedingten Anspruch des Sittlichguten an den Menschen verdorben. Darin liegt der Beweis, daß das Seligkeitsziel, dem der Christ nachzutrachten hat, mit dem sittlich-praktischen Leben nicht in Widerspruch stehen kann. In den Aufgaben des Lebens, in dem sittlichen Kampfe muß uns der lebendige Gott begegnen, nicht in einsamen Gefühlsbewegungen, welche das Leben in der Welt unterbrechen ohne es zu befruchten. Das Kreuz, welches dem Christen auferlegt wird, Not, Trübsal und Leiden sind nicht zu fliehen, sind nicht als Hemmnisse im seligen Verkehr mit Gott zu betrachten, sondern der Christ soll sie lieben lernen, weil er darin Gott erkennen kann. Nicht indem

der Christ die Welt verachtet und sich davon zurückzieht, nicht in der Verstümmelung natürlicher Kräfte und in der Betrachtung frommer Geheimnisse soll er Gott dienen, sondern indem er sich im Glauben an der Stelle in der Welt bethätigt, an welche er durch seinen Beruf gebunden ist. Wenn er durch die Erkenntnis Gottes in Christus die Kraft gewinnt in Allem, was ihm widerfährt, Erweisungen der Liebe Gottes zu finden und in seinem sittlichen Beruf in der Liebe gegen den Nächsten Gott dient, dann begegnet er fortwährend seinem Gott. Nicht in einer unbestimmten Gefühlserregung finden wir das selige Erlebnis der Gottesnähe, sondern indem wir erfahren, wie wir im Kampf des Lebens durch Gottes Kraft zu neuen Menschen gemacht werden, wenn uns Gott seiner Gnade gewiß macht, wir uns in ihm geborgen wissen, freudig bereit zum Guten und der Welt gegenüber stark und frei. Ein solches Leben ist ein fortwährendes Schauen Gottes und wächst hienieden schon jenem vollständigen Schauen Gottes entgegen, welches wir für das Jenseits erwarten.

Es war oben davon die Rede, wie die Gestaltung der Christologie, des Gottesbegriffs, der Begriffe von Offenbarung, Glaube und Kirche, die in einer Kirche gehegt werden, von der Art abhängig ist, wie sie sich die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott vorzustellen weiß. Es erübrigt also noch zu zeigen, welche Gestaltung der genannten Begriffe sich von dem evangelischen Seligkeitsideal aus ergiebt. Es kommt hier nicht darauf an klar zu machen, worin die Seligkeit gesehen wird, als vielmehr, wie es zu einer so gestalteten Seligkeit kommen kann. Der Bringer derselben ist Christus. Von dem Heilsgut, welches Christus bringt, hängt es ab, als was für einer er in der Christologie vorgestellt wird. Kommt es nur darauf an, festzustellen, daß dem Menschen Anteil verliehen ist an den göttlichen Kräften unsterblichen Wesens, so entspricht es dem vollkommen, wenn Christus als der geschätzt wird, in welchem die göttliche Substanz mit der Menschheit eins geworden ist. Dabei bleibt das Wesen dieser göttlichen Substanz ebenso unbestimmt, wie die Kräfte, welche infolge dieser Vereinigung dem sterblichen Menschengeschlecht zufließen. Kommt es aber darauf an, daß der im Bewußtsein der Schuld

vor Gott stehende Mensch mit Gott versöhnt und zu einem, im Glauben Welt und Selbstsucht überwindenden, Gotteskind erneuert werde, so muß Christus der sein, der als die Offenbarung der heiligen, vergebenden Liebe Gottes dem Menschen einen neuen Sinn und Mut einflößt. Der Christ, welchem Erlösung und Seligkeit in diesen Gütern zu erblicken gelehrt worden ist, wird nichts damit anzufangen wissen, wenn er sich die Gegenwart Gottes in Christus dahin deuten soll, daß in ihm die göttliche Substanz mit menschlicher Natur verbunden war. Denn eine göttliche Substanz ist nichts Vertrauen Erweckendes. Dagegen wird ein Christus, wie die Evangelien ihn darbieten, der durch die überwältigende Macht seines Personlebens uns Vertrauen abgewinnt und den Willen Gottes gegen Sünder uns klar macht, dem Christen Trost und Kraft sein im Leben und im Sterben. Der Christ, welcher verstanden hat, welchem Ziele sein Gott ihn entgegenführen will, hat kein dringenderes Bedürfnis als zu bekennen, daß in dem geschichtlich offenbaren Lebenswerk Christi, in seinen Reden und in seinen Thaten, in seinem Leiden und Sterben, in seinem Charakter und in seiner Gesinnung Gottes gnädige Gesinnung selbst offenbar ist. Und er kennt keine eindringendere Erfahrung von der Heiligkeit und Liebe Gottes, als indem er seinem Meister begegnend, innerlich niedergebeugt und wieder zur Freude am Guten erhoben wird. Bei ihm erfährt er eine das Herz bezwingende und erlösende Kraft, die ihn zu einem neuen Menschen macht, einfach weil Christus so ist, wie er ist.

Daraus ergiebt sich die Gestaltung des Gottesbegriffs. Besteht der Ertrag der Erlösung in einer unsagbaren Erregung des Gefühls, dann mag es nicht unpassend sein, wenn Gott als das unfaßbare Absolute bezeichnet wird, von welchem man keine zutreffenden Aussagen machen kann, wie man ja über die Berührung des Menschengeistes mit ihm auch nichts aussagen kann. Ob Gott als Persönlichkeit gedacht wird, oder als mit sich selbst identische Substanz im pantheistischen Sinn, darauf kommt nicht viel an. Dagegen über den Gott, welcher uns in dem geschichtlichen Christus offenbar wird, lassen sich andere Aussagen machen. Er, der Vater unseres Herrn Jesu Christi muß als Persönlichkeit gedacht werden,

denn in Christus wird uns verständlich, daß er eine Absicht hat mit dieser Welt. In ihm erkennen wir ihn als den, dessen Wille unsere Seligkeit ist, als den der eins ist mit der Macht des Sittlichguten, als Idealpersönlichkeit sittlicher Vollkommenheit; als den der heilig ist und barmherzig in seiner Heiligkeit. Durch die Art, wie er uns in Christus nahe tritt, erkennen wir ihn als den, der unser Herz auf ihn hin geschaffen hat, der die Welt einem unendlich seligen Ziel entgegenführt; der herrscht durch Geben und siegt durch Unterliegen. Wir erkennen ihn als den, in welchem die Seele nicht nur zu einem vorübergehenden Gefühl des Geborgenseins in Gott kommt, sondern auf dessen Verheißung und Treue man sich felsenfest verlassen kann, weil seine Gesinnung gegen uns unmißverständlich offenbar ist und sein Wort bleiben wird, auch wenn Himmel und Erde vergehen; als den, welcher uns die Sünde vergiebt und Kraft giebt zu einem neuen Leben im Gehorsam gegen ihn, im Dienst des Nächsten, in Ueberwindung der Welt durch den Glauben.

Damit harmoniert der Begriff der Offenbarung. Es entspricht der mystischen Frömmigkeit, in unsagbaren Gefühlserregungen die Offenbarung göttlichen Naheseins zu erfassen. Wenn sie Sicherheit haben muß, mit einem Wesen zusammenzutreffen, von welchem nur zu sagen ist, daß es nicht Welt ist, so kann diese Sicherheit auf keinem anderen Wege erreicht werden, als in einem Gefühlseindruck. Anders steht es mit dem Christen, der nach Sündenvergebung und einem neuen gewissen Geiste begehrt. Er kann Offenbarung nur da finden, wo der Gott, der diese Güter verleihen kann, ihm in einer Thatsache auf eine nicht zu mißdeutende Weise begegnet und sein Inneres befreit und erneuert. Diese Thatsache ist Jesus Christus. Sie enthält nicht den eingebildeten Reichtum einer Gefühlserregung, aber sie enthält mehr als das, und darum kann sie auch mehr geben. Sie enthält den geschichtlich offenbaren Willen Gottes. Jedem, der Sinn dafür hat, enthüllt sie das, was allein verdient ewiges Leben zu heißen. Sie steht nicht dem Zweifel offen, dem eine im Gefühl sich kundgebende Offenbarung immer ausgesetzt ist. An eine gehobene Gefühlsstimmung kann sich der Zweifel knüpfen, ob es wirklich Gott

gewesen sei, der in dem Grunde der Seele etwas Derartiges bewirkt habe. Eine Thatsache wie das geschichtliche Leben Christi ist diesem Zweifel nicht unterworfen. Jene gefühlsmäßige Offenbarung muß, wie sie gekommen ist, wieder schwinden und den Menschen dem unvermeidlichen Gefühl der Leere überlassen. Diese Thatsache bleibt, und an diesem Felsen kann sich auch der schwache Glaube wieder aufrichten zu weltüberwindender Gewißheit.

Wird die im religiösen Erlebnis erstrebte Gotteserkenntnis mehr philosophisch theoretisch gefaßt, so ergiebt sich für die mystisch orientierte Theologie ein anderer Mißstand. Ist Gotteserkenntnis das höchste Gut, so kann sich die Offenbarung naturgemäß nur an die Vernunft wenden. Zugleich aber muß die geoffenbarte Wahrheit über die Vernunft hinausliegen, denn sonst brauchte es ja neben der Vernunft gar keine Offenbarung, weil jene von ihren eigenen Prinzipien aus das vorgesteckte Ziel zu erreichen vermöchte. Der Glaube wird demgemäß als ein Wissen von übervernünftigen Wahrheiten verstanden; er wird eine Verstandesoperation, ein Fürwahrhalten vorgeschriebener, aber nicht verstandener Lehren. Der Christ, welcher imstande ist in Jesus Christus die Offenbarung Gottes an ihn zu erkennen, weiß, daß es übervernünftige Wahrheiten sind, welche ihm die Offenbarung enthüllt. Denn mit keinem, noch so scharfen logischen Scharfsinn, kann aus der That Gottes zu Stande gebracht werden, daß er persönlich Vergebung und ewiges Leben empfängt. Es kann nur als die immer unbegreifliche That des barmherzigen Gottes angesehen werden, wenn Christus mit seinem inneren Leben ihn zum Vertrauen erweckt, daß er einen gnädigen Gott habe. Das liegt so weit über die Vernunft, als wirklich empfangene Sündenvergebung und ewiges Leben, über den bloßen Gedanken an die Möglichkeit dieser Dinge hinausliegt. Auch daß die Offenbarung ein Wissen enthüllt, ist dem Christen verständlich, sofern von der erfahrenen Gnade Gottes aus sich die Gedanken des Glaubens in klarer Rede wiedergeben lassen. Es ist ein Wissen über sich selbst und Gott und die Welt, welches der Christ aus den im Glauben an der Offenbarung gemachten Erfahrungen aussprechen kann. Dieses Wissen ist wunderbar genug, aber es bleibt nicht

dabei stehen, die gemachten Erfahrungen als unsagbare Dinge zu bezeichnen und sie auf gewisse Voraussetzungen, welche das Dogma nennt, zurückzuführen; sondern es ist ein Wissen um sich selbst und die eigene Sünde, ein Wissen um die Welt, in welcher Jesus Christus als das Licht steht, ein Wissen um Gott, der sich in Jesus Christus als die heilige Liebe zeigt, die in dem Reiche Gottes über uns regieren will.

Es sind Gedanken des Glaubens, welche auf solche Weise ausgesprochen werden. Aber der Glaube ist etwas anderes als ein Wissen. Er wird hier nicht wie im Katholizismus degradiert zu einem Fürwahrhalten von Berichten, wie es die notwendige Voraussetzung der in der Zukunft zu erwartenden Schauung Gottes ist. Er ist nicht ein Werk des Menschen, welches er zu leisten hat, wenn er will ein Christ werden. Er bezieht sich überhaupt nicht auf eine Lehre, die durch irgend welche Autorität verbürgt wäre, sondern auf eine Thatsache, die an sich fest in dem Leben des Menschen steht und die einen so reichen Inhalt hat, daß sie den Glauben zum Dasein zu erwecken vermag. Er ist Gottes Gabe und Geschenk. Er ist nicht Zustimmung zu einer Lehre, die der Mensch sich abnötigt und die durch Vergebung belohnt wird, sondern das durch Gottes Offenbarung in dem Menschen geweckte Vertrauen. Er ist nicht Zustimmung zu dem, was Andere berichtet haben, sondern Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis. Er ist nicht Wissen, sondern Kraft.

Dem entsprechend gewinnt auch die Idee der Kirche eine andere Bedeutung als unter dem Einfluß der Mystik. Diese wußte sie zu schätzen als Trägerin der unverfälschten Lehre und als Hülle geheimnisvoller Erlösungskräfte, wie sie vermittelst der geordnet verwalteten Sakramente mitgeteilt werden. Das ist möglich, so lange man von der Erlösung, welche die Kirche bringt keine klare Vorstellung hat. Der Christ aber, welcher das im Glauben gewonnene neue Leben als die Gabe Gottes kennt, kann in der Kirche keine Sakramentsanstalt erblicken, deren geheimnisvolle Einflüsse er einfach zu erleiden hätte, um mit göttlichem Leben gefüllt zu werden. Er erkennt den Wert der Kirche darin, daß diese Gemeinde der durch Christus Erlösten ihm die Kunde

von Christus gebracht hat, und daß er durch das christliche Leben, welches ihm hier entgegentritt, zu den Erfahrungen christlichen Innenlebens befähigt und in sie hineingezogen wird. Die Gläubigen, welche sich seiner annehmen, welche ihm die ersten sittlichen Erfahrungen deuten, welche ihm gegenüber die Heiligkeit Gottes vertreten, welche ihm durch die Zuwendung ihrer Liebe das Bewußtsein vergebener Schuld gewähren, leiten den jungen Christen an, die Güter des christlichen Glaubens zu würdigen. Durch die Erfahrungen, die er im Zusammenleben der Christen macht, wird er in den Stand gesetzt Jesus Christus zu verstehen und selbständig geworden in ihm das Fundament seines Glaubens und die Norm seines Lebens zu finden.

Aus dieser Wirkung der Kirche folgt, daß der Gottesdienst für den evangelischen Christen eine andere Bedeutung hat als dort, wo er unter dem Einfluß mystischer Ideale steht. Der protestantische Gottesdienst muß der Erzeugung und Stärkung des Glaubens dienen, denn im Glauben genießt der Christ die Seligkeit der Gottesgemeinschaft. Dort wird auf das ästhetische Gefühl gewirkt. Das unter den Mysterien des Kultus in unsagbarer Wonne zitternde Gefühl ist der dort beabsichtigte Ertrag der Religion. Das wird Erbauung genannt. Aber es liegt darin keine Erbauung des Glaubens. Mit Recht sagt Robertson[1]): „Ein ausschließliches Gebetsleben in religiösem Dämmerschein, ein bloß ästhetisch religöses Empfinden der Schönheit von Architektur, Gesang, Liturgie welkt hinüber in ein Phantasiegebilde der Unwirklichkeit. Und der bloß phantastische und unreale Seelenzustand wird zu einem falschen". Im protestantischen Gottesdienst kommt es darauf an, daß durch denselben das Verständnis Jesu Christi ermöglicht und für den Glauben fruchtbar gemacht werde. Das gepredigte Wort, welches das Gewissen weckt und den erschrockenen Gewissen die Verheißung Gottes vorhält, tritt hier in den Vordergrund. Die Gestalt Christi mit ihrer das Gewissen erschütternden Heiligkeit, mit ihrem sittlichen Ernst wird als die Norm des Verhaltens eingeprägt. Das Bild dessen, der die Mühseligen und

[1]) Lebensbild, deutsch, Gotha 1894. S. 101.

Beladenen zu sich ruft und dem verschuldeten Herzen Hoffnung und Vertrauen einflößt, wird hier dargestellt. Christus steht im Zentrum, nicht als Allem zu Grunde liegende unverstandene Voraussetzung des Christentums, sondern als der Offenbarer, Mittler und Erlöser, außer welchem es keinen Weg zu Gott giebt. Der katholische Gottesdienst begnügt sich damit, für kurze Zeit die Seele mit einem Ausnahmezustand bekannt zu machen, der in der Abgezogenheit von der Welt als Berührung mit Gott gedeutet wird. Der wahre Gottesdienst geht darauf aus, den Menschen anzuleiten, wie er das ganze Leben mit allen seinen Erfahrungen zur Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott verwerten soll. Er will den Menschen dazu ausrüsten in dem Leid des Lebens den Vater der Liebe zu erkennen, welcher im Glauben seinem Kinde die Kraft giebt in der Trübsal Erweisungen der Vaterliebe zu erblicken, er will ihn ausrüsten im Gehorsam gegen Gott in selbstloser Nächstenliebe den Egoismus zu überwinden und die Kraft Gottes im täglichen sittlichen Leben zu erfahren. Der protestantische Gottesdienst geht darauf aus, das ganze Leben zum Gottesdienst und zur Seligkeit zu machen, der katholische, den Gottesdienst allein als seliges, religiöses Leben zur Erfahrung zu bringen.

Solcher Art ist die Seligkeit, zu welcher der Christ berufen ist. Wenn er so im Glauben lebt und im Glauben wandelt, schaut er den wahrhaftigen Gott. Er schaut ihn nicht mit fleischlichen Augen. Mit diesen wird er ihn nie schauen. Er schaut ihn aber im Glauben, vermittelst eines reinen Herzens. Er schaut ihn, indem er seine Liebe erkennt und seine Kraft erfährt. Sein Schauen Gottes ist nicht Ausnahmezustand, bei welchem in unsagbaren Empfindungen das bewußte Leben untergeht und die Welt mit ihren Aufgaben dahinschwindet; nicht ein Schauen, welches konsequent durchgeführt für diese Welt unbrauchbar macht, welches das Reich Gottes nicht fördert, welches der Sittlichkeit indifferent gegenübersteht und jede gesunde Frömmigkeit verdirbt. Sein Schauen Gottes ist praktische Gemeinschaft mit dem Gott, der diese Welt, mit Allem was sie enthält, geschaffen hat, der ihm seinen Beruf unter den Menschen angewiesen hat, der ihm

ein Reich vollendeter Geister, die in Gerechtigkeit und Liebe mit einander verkehren, als Ziel vor Augen stellt. Sein Schauen Gottes ist eine Kraft der Wiedergeburt für sein persönliches Leben und für die Welt, in der er steht, und eröffnet ihm die Aussicht auf ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, welches doch nichts anderes sein wird als eine Erfüllung und Vollendung dessen, was ihn Gott hienieden schon von sich hat schauen lassen.

GTU Library
3 2400 00295 0420

THREE DAY 54359

v. 6
1896

Zeitschrift Fur Theologie
und Kirche

DATE ISSUED TO

54359

Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

DEMCO